

الحركة الفكرية

في مصر

في العصرين الأيوبي

والمملوكي الأول

تأليف: د. عبد اللطيف حمزة

تقديم: د. جيلان حمزة



الحركة الفكرية في مصر

في العصرين الأيوبي و المملوكي الأول

هذا الكتاب:

يتناول تاريخ الحياة العقلية والأدبية في العصرين الأيوبي والمملوكي؛ حيث إن لكل عصر شخصية خلقتها الظروف الطبيعية والاجتماعية، وأن هذه الشخصية تتجلى في نتائجها من علم وفن.

كما يتناول الكتاب أيضاً الشخصية المصرية، ومظاهرها ومميزاتها، وانعكاس ذلك على النتاج العلمي والأدبي، والنتاج الروحي للعصرين الأيوبي والمملوكي؛ فضلاً عن أن البيئة المصرية تركت أثراً لا يُمحى في مزاج المصريين وعقولهم، وإليها يرجع الفضل في تكوينهم الخُلقي والفني.



الهيئة المصرية العامة للكتاب

ISBN# 9789779107967



6 221149 042193

أحركة الفكرية في مصر

في العصرين الأيوبي والمملوكي الأول

حمزة، عبد اللطيف، ١٩٠٧ - ١٩٧١ .
الحركة الفكرية في مصر في العصرين الأيوبي
والمملوكي الأول/ تأليف: عبد اللطيف حمزة. -
القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٦ .
٤٢٤ ص: ٢٤ سم.
تدمك ٧ ٧٩٦ ٩١ ٩٧٧ ٩٧٨
١ - الأدب العربي - تاريخ - العصر المملوكي.
٢ - الأدب العربي - تاريخ - العصر الأيوبي.
١ - العنوان.

رقم الإيداع بدار الكتب ٢٠١٦ / ٩٣٠٦

I. S. B. N 978 - 977 - 91 - 0796 - 7

ديوى ٩٨٢، ٨١٠

الحركة الفكرية في مصر في العصرين الآيوني والمنلوكي الأول

تأليف
دكتور محمد اللطيف حمزة

تقديم
د. جيلان حمزة



الهيئة المصرية العامة للكتاب

٢٠١٦

وزارة الثقافة

الهيئة المصرية العامة للكتاب

رئيس مجلس الإدارة

د. هيثم الحاج على

اسم الكتاب : الحركة الفكرية في مصر

في العصرين الأيوبي والمملوكي الأول

تأليف : د. عبد اللطيف حمزة

حقوق الطبع محفوظة للهيئة المصرية العامة للكتاب

الإشراف الفني : مادلين أيوب فرج

الهيئة المصرية العامة للكتاب

ص.ب: ٢٣٥ الرقم البريدي: ١١٧٩٤ رمسيس

www.gebo.gov.eg

e-mail: info@gebo.gov.eg

فهرست الكتاب

ط تقديم بقلم د. جيلان حمزة
م التقديم . بقلم حضرة صاحب العزة الأستاذ الجليل أحمد بك أمين
 مقدمة البحث
١ الشخصية المصرية - تاريخها ومعالمها
 الكتاب الأول
٣٥ مصر بين عهدين
٣٧ تمهيد
٤٥ الفصل الأول - الأداة الحكومية
٥٢ الفصل الثاني - التحمس الدينى
٥٧ الفصل الثالث - الحياتان الاقتصادية والاجتماعية
٧٠ الفصل الرابع - المذهب الدينى
٧٨ الفصل الخامس - الحياة الثقافية
 الكتاب الثانى
٨٥ الحركة الروحية
٨٧ الفصل الأول - عقيدة الأشعرى
٩٥ الفصل الثانى - نظرة عامة فى التصوف
١٠٤ الفصل الثالث - الخانقاه
١١٣ الفصل الرابع - طبقات المتصوفة
١٢٠ الفصل الخامس - المتصوفة فى مصر
١٢٢ الفصل السادس - الفقهاء من الصوفية
١٤٠ الفصل السابع - الدراويش

الكتاب الثالث

١٤٧ الحركة العلمية
١٤٩ تمهيد
١٥٦ الفصل الأول - البيئات العلمية في مصر
١٧٥ الفصل الثاني - الحديث والتفسير
١٩٤ الفصل الثالث - الفقه
٢١٣ الفصل الرابع - النحو والقراءات
٢٣٦ الفصل الخامس - اللغة
٢٤٦ الفصل السادس - البلاغة
٢٦٢ الفصل السابع - الأدب
٢٨٨ الفصل الثامن - التاريخ
٣١٥ الفصل التاسع - الموسوعات
٣٣٣ الفصل العاشر - الفلسفة
٣٤٦ الفصل الحادي عشر - القبط

خاتمة

٣٥٧ عودة إلى الشخصية المصرية وأثرها في الحركتين الروحية والعلمية
-----	--

ملحقات البحث

	بريد من العراق رسالتان من سماحة الإمام العلامة الشيخ محمد الحسين
٣٧٥ آل كاشف الغطاء
٣٧٦ تمهيد
٣٧٩ الرسالة الأولى
٣٨٣ الرسالة الثانية
٣٨٩ فهرست الأعلام

تقديم

إن الفكر هو حركة العقل التى ينبنى عليها تفاعل الأحداث وحركة الشخصيات لتحقيق أهداف مرسومة، والحركة هى تجسيد الفكر فى وقائع وأحداث تجرى على ما رسمه الفكر وحدده.

والحركة بلا فكر لا ينشأ عنها إلا الفوضى، التى لا تقضى أمراً، ولا تصيب نجاحاً، والفكر بلا حركة لا ينشأ عنه مجتمع حقيقى واقعى يعالج مشكلات الناس، ويدفعهم لحيازة نصيبهم من الدنيا، وابتغاء الدار الآخرة، بل هو أقرب إلى «اليوتوبيا» - أو هكذا سموها - حيث يتخفف المفكرون من عبء الواقع ومعالجته، ويركنون إلى وهم الخيال ووهنه.

فالفكر والحركة متلازمان، لا ينفك أحدهما عن الآخر إلا فى فترات الهبوط الحضارى، حين يغشى على أعين المخلصين ما يغشى، فتتوه عنهم تلك العلاقة الوثيقة، التى تجعل الانفصال بينهما بداية الانحطاط ووسطه ونهايته، إن دراسة الحركة الفكرية هى دراسة للجانب القوى والخفى المحرك للدولة والمجتمع، ندرك ذلك بسهولة عند تصفحنا لكتب الفتاوى والأحكام والاستشارات المتبادلة بين السلاطين والعلماء فى العصور المختلفة.

قد تتعدد مفاهيم الحركة الفكرية، لكن يمكن إجمالها فى أنها العمل المرتبط بالعقل، أو كل الإنتاج الذى استعمل فيها الفكر والتدبر والنظر بشرط أن تكون هذه الأفكار متداولة بين العلماء ومتنقلة فى الوسط الاجتماعى؛ حيث تشكل الهم المشترك وحديث المرحلة، وقد تكون هذه

الأفكار متنوعة أو من جنس واحد مثل الحركة المرتبطة بالعلوم والسياسة أو بعلم التاريخ، لكن المقصود هنا هو الحركة الفكرية بكل أشكالها بشرط التداول والتدوين.

وكتاب الحركة الفكرية فى مصر يتناول تاريخ الحياة العقلية والأدبية فى العصرين الأيوبي والملوكى؛ حيث إن لكل عصر شخصية خلقتها الظروف الطبيعية والاجتماعية، وأن هذه الشخصية تتجلى فى نتائجها من علم وفن، كما تناول الشخصية المصرية ومظاهرها ومميزاتها وانعكاس ذلك على النتاج العلمى والأدبى والنتاج الروحى للعصرين الأيوبي والملوكى؛ حيث إن البيئة المصرية تركت أثراً لا يُمحى فى مزاج المصريين وعقولهم، وإليها يرجع الفضل فى تكوينهم الخلقى والفنى.

وقد قسم الدكتور عبد اللطيف حمزة هذا الكتاب إلى ثلاثة كتب؛ تناول الكتاب الأول الحياتين الاقتصادية والاجتماعية والحياة الثقافية فى العصرين الأيوبي والملوكى الأول، وتناول الكتاب الثانى الحركة الروحية كعقيدة الأشعرى وطبقت المتصوفة والفقهاء من الصوفية والدرائش فى مصر فى العصرين الأيوبي والملوكى الأول، وتناول الكتاب الثالث الحركة العلمية ومن أهمها البيئات العلمية فى مصر، وتناول فى خاتمة الكتاب الشخصية المصرية وأثرها فى الحركتين الروحية والعلمية.

والدكتور عبد اللطيف محمود حمزة وُلد فى قرية طنسا بمحافظة بنى سويف عام ١٩٠٧م، وكان والده شديد انتدين ومتفقهاً فى القرآن، وكان أهل قرية طنسا يستفتونه فى أمور دينهم، وكان يعمل قاضياً فى القرية. فقد تعلم القرآن وحفظه قبل العاشرة فى كتاب القرية، وكان والده الشيخ محمود يلقنه ويحفظه.

الدكتور عبد اللطيف حمزة التحق بجامعة فؤاد الأول؛ حيث حصل على ليسانس اللغة العربية ثم حصل على الماجستير بإشراف الدكتور طه حسين، صادق الدكتور عبد اللطيف حمزة العديد من ضباط ثورة يوليو بل كان يشجعهم على دراسة الإعلام والصحافة، ويستقبلهم فى منزله ويؤازرهم، وجاء تحول عبد اللطيف حمزة من دراسات الأدب العربى إلى الدراسات

الإعلامية نتيجة لواقعة متصلة بالترقيات الجامعية جعلته يحيد عن الاستمرار في التأريخ للأدب العربي إلى أدب المقالة الصحفية في مصر حتى عُين رئيساً لقسم الصحافة بكلية الآداب جامعة القاهرة.

وقد تم طباعة كتاب الحركة الفكرية في مصر في العصرين الأيوبي المملوكي في منتصف القرن العشرين، وقد قامت الهيئة المصرية العامة للكتاب بطباعته في عام ١٩٩٩ وتقوم الهيئة بطباعته مرة أخرى بعد أن نفذت نسخه في طبعة جديدة.

والله ولي التوفيق

دكتورة جيلان حمزة

التقديم

بقلم مصرية صاحب العزة الأستاذ الجليل أحمد بك أمين

« بفضل أستاذي الجليل أحمد بك أمين بكتابة هذا التقديم الكريم .
فيسرني أن أقدم لمزته خالص الشكر ، وعظيم الامتنان ، قرأ بفضل ،
مقدراً لمله وخلقه ، مستزاً بصداقته ، حفظه الله ورعاه . »
(المؤلف)

من نحو عشرة أعوام أهدى إلى الدكتور عبد اللطيف حزمة كتابه عن «ابن المقفع»
فقدمته يومئذ إلى القراء .

واليوم يهديني كتابه « الحركة الفكرية في مصر في العصرين الأيوبي والملوكي
الأول » . والفرق بين الكتاين يدل على أن السنوات العشر فعلت في نضج الدكتور
المؤلف مايفعل الزمن بالبذرة الطيبة في التربة الطيبة . ا

لقد واجه المؤلف في المرة الأولى شخصية معقدة ، لم يجلبها معاصروها ، ومضى عليها
أكثر من ألف عام ، فزادت مع الأيام تعقداً وعموصاً ، فعمد المؤلف إلى تجليتها يومئذ
بكل ما استطاع من قوة .

وفي هذه المرة يعرض نفسه لتاريخ الحياة العقلية والأدبية في عصرين خطيرين ؛ وهما
عصر بني أيوب وعصر المماليك في مصر . ثم هو يحاول أن يمالج الموضوع على أساس
علمي دقيق ؛ وهو أن لكل إقليم شخصية خلقتها الظروف الطبيعية والاجتماعية ؛ وأن
هذه الشخصية تتجلى في نتاجها من علم وفن . وقد بدأ المؤلف من أجل ذلك يحدد
الشخصية المصرية : ما عناصرها وما مظاهرها ؟ وما ميزاتها ؟ ثم حاول أن يطبق
ما وصل إليه من تحديد الشخصية المصرية على النتاج العلمي والنتاج الأدبي والنتاج الروحي
لهذين العصرين .

موضوع - لاشك - خطير ودقيق . فإذا كان تحديد شخصية فرد واحد صعباً
عسيراً ، فتحديد شخصية أمة بأسرها أصعب وأعسر ، وخاصة شخصية كشخصية
مصر ؛ تعاقب عليها التاريخ بألوان شتى ، ونالها من المد والجزر ، وامتزاج غيرها بها ،
وامتزاجها بغيرها مالا يحصى كثرة ؛ وتعاقب عليها من الأديان ، ومن الثقافات ، ومن
النزعات السياسية ما يصدق وصفه . وقد تفعل حادثة هادئة خفية في تكوين الشخصية
مالا تفعله حادثة ظاهرة جليلة . ثم لما دخل الاسلام هذه الأقطار جعل من المملكة
الإسلامية وحدة ؛ ولكنه - مع ذلك - لم يَمَحُ القومية محوً تاماً . فكان هناك
عصبيتان : عصبية قومية كعصبية مصر والشام والعراق ، وعصبية إسلامية عامة تشترك
فيها جميع البلاد الإسلامية ، وتتميز عن غيرها ؛ كالأصطلاح المشهور في الفقه «دار الإسلام
ودار الحرب» . وكانت تختلف قوة إحدى العصبيتين عن الأخرى بحسب ظروف الزمان
والمكان ، وبحسب الأحداث ، وبحسب الأشخاص .

سفت هذا لأبين ما يلاقيه محدد الشخصية لأمة من الصعاب ، ومن الغموض ، ومن
الحاجة إلى العمق ، ودقة النظر ، والشعور المرفه لإدراك الأحداث ، ومعرفة أثرها
في هذه الشخصية التي يحددها .

وقد أدركت هذه الصعوبة عندما بدأت درس الأدب المعري في كلية الآداب ؛
وخاصة في عصوره الأولى ؛ أعنى قبل انفصال مصر على يد الدولة الطولونية ؛ فقلما رأيت
أديباً مصرياً متميزاً ؛ وأعيانى العثور على شخصية أدبية مصرية في هذا العهد مع طول
البحث . وربما كان الأمر أسهل بعد استقلال مصر ؛ ولكن البحث عنه لا يخلو -
أيضاً - من غموض وصعوبة ومشقة !

وسط هذه الصعوبات سار الدكتور عبد اللطيف سيرا وثيداً حميداً بادلاً أقصى الجهد ،
موفقاً توفيقاً كبيراً تتجلى فيه أخلاق العلماء : من صبر على العناء ، وتذوق للذة البحث
نسى معها مرارة الجد المتواصل ، إلى جرى وراء الحقيقة حيث كانت ، لا يستهويه الجديد

لجذته، ولا ينفر من القديم لقدمه ، ثم بدأ بالشك ؛ يتبعه ما يوصل إليه البحث من يقين .
وهي أخلاق تطالعنا في كل فصل من فصول الكتاب ، فتعلو من شأنه ، وتزيد
من قيمته .

لقد ذكر الدكتور المؤلف أن الأدب المصرى يتميز بأنه أدب القوة والماطفة ، وأنه
أدب الفكاهة والسخرية ، وأنه أدب الزينة اللفظية . وعلى ذلك بعلى شتى وكنت
أحب الإفاضة فى الموازنة بينه وبين الأدب العربى الشامى ، والعراقى ، والأندلسى .
وهل هذه الأوصاف - حقيقة - من مميزات الأدب المصرى ؟ وهل تفوق المصريون
فى السخرية والفكاهة على العراقيين ؟ وهل تفوقوا فى الزينة اللفظية على الحريرى
وأمثاله فى العراق ، وابن الصبيد وابن عباد فى الرى ؟

ولكن لابد أن المؤلف سيعالج هذه الأمور فى كتابه « الحركة الأدبية فى مصر » ؛
ما لم يكن قد عاجلها بالفعل فى هذا الكتاب الذى أعده ووعد بإصداره فيما بعد .
وكنت أحب أن يتابع الدكتور شخصية الأدب العربى المصرى منذ نشأته عند الفتح
العربى إلى العهد الطولونى ، ثم الفاطمى ، ثم الأيوبى ، ثم المماليك . فان هذه المتابعة
والتسلسل يفيد فائدة كبيرة فى فهم ما طرأ على الحياة العقلية والأدبية المصرية من تغير ونمو .
ولكن لابد أن تكون هناك ظروف قوية حملت الدكتور على أن يبدأ بمصر
الأيوبية والملوكية أولاً .

ونحن نرجو أن يتاح له إكمال السلسلة فى أولها وآخرها على الوجه الذى يريد .
إن قراءة هذا الكتاب القيم تدل دلالة قاطعة على ما بذل الدكتور عبد اللطيف من جهد
مضني وعناء متواصل ، فى سبيل وعرة يضل سالكها ، وتصعب رؤية معالمها إلا بعمون من الله .
فأنا إذ أنهته بكتابه هذا أرجو منه المزيد ، وأتمنى له النجاح والتوفيق ؟

مصر الجديدة فى ١٠ فبراير سنة ١٩٤٧

أحمد أمين

مقدمة للبحث الشخصية لضمرة . تاريخها ومعالجتها

بسم الله الرحمن الرحيم

- ١ -

أريد أن يكون لهذه المقدمة موضوع ، وأريد أن يكون موضوعها البحث عن الشخصية المصرية بوجه عام : ما معالمها ؟ وما خصائصها ؟ وهل بقيت هذه المعالم واضحة في كل زمان ؟ وهل ثبتت هذه الشخصية للأحداث ؟ وأنا ممن يزعمون أن لهذه الأبحاث صلة كبيرة بالأدب ، وأنها لازمة للتاريخ الأدبي مادما ننظر إلى الأدب نفسه نظرة واسعة ، فنذهب مع القائلين بأن الأدب اسم لما تنتججه العقول البشرية عامة ، على أن يكتب هذا النتاج العقلي بلغة جميلة مهذبة .

وأنا أعلم حق العلم أنه ليس من السهل علينا أن نلم إلصا ما كافيا بشخصية أمة من الأمم عامة ، وشخصية الأمة المصرية خاصة ، وأنه لا بد لذلك من تضافر جهود كثيرة ، وتعاون علوم شتى تستطيع في نهاية الأمر أن ترسم خطوطاً رئيسية تتميز الشخصية المصرية ، وهى شخصية ذات تاريخ طويل وقديم لا نبالغ إذا قلنا إنه أطول تاريخ وأقدمه . أجل - ينبغي أن تتضافر جهود كثيرة في تصوير شخصية ما لأمة من الأمم ، فيتعاون في ذلك المؤرخون والجغرافيون وعلماء الآثار وعلماء الاجتماع وعلماء اللغات وغيرهم . وللباحث الأدبي بعد ذلك أن يفيد من بحوث هؤلاء العلماء كلهم ، وأن يقول كلمته في موضوع الشخصية المصرية بعدم . ولكن هل معنى هذا أن يبقى الباحث الأدبي مكتوف اليدين حتى يجد أولئك العلماء ، كل بكلمته الأخيرة وأبحاثه الحاسمة في موضوع كهذا ربما لا يعنى المرء فيه بالتفاصيل ، أو ربما اكتفى فيه بما قاله العلماء فعلا في هذا السبيل . وإن كان هذا الذى قاله لا يشفى غليلا ولا يحسم نزاعا ولا يقطع بالرأى الأخير في شأن كهذا الشأن ؟

أظن أن في استطاعة الباحث الأدبي أن يقول كلمته الأولى في هذا الموضوع وذلك في ضوء مطالعته في شتى هذه العلوم ومن أهمها في هذا الصدد ثلاثة . وهى : علم الآثار ، وعلم التاريخ ، وعلم الجغرافيا الجنسية . وليس بضير الباحث الأدبي فيما بعد أن يجيء كلامه مخالفاً للنتائج التى سوف يصل اليها المشتغلون بهذه العلوم الثلاثة فى المستقبل ، بل يجب عليه فى هذه الحالة إما أن يؤيد كلامه بكلامهم ، وإما أن يصلح خطأ بصوابهم ، وإما أن يجمع بين الرايين .

ولكن كيف نتحدث عن خصائص الشعب المصرى ، أو كيف نتحدث عن مميزات الشخصية المصرية ؟ إن الذين يطمعون أن يتحدثوا فى ذلك لابد لهم أن يأخذوا أنفسهم فى هذا الحديث بمراعاة ظروف خاصة أهمها إثنان أولهما : البيئة المصرية ويدخل فى ذلك الكلام على موقع مصر الجغرافى . وثانيهما الأجناس التى طرأت على مصر واشتركت فى تكوين الأمة المصرية ، ويدخل فى ذلك الكلام على الظروف السياسية التى تمارت هذه الأمة ، والدول التى تناوبت حكمها وتفاعلت معها تفاعلا من نوع ما . بكل هذه الظروف وأمثالها تأثرت الطبيعة المصرية والحضارة المصرية ، وفى جو هذه الظروف وأمثالها تكونت الأخلاق المصرية العامة والأخلاق المصرية الخاصة ، وفى ظنى أن الباحث المستوعب لهذه المؤثرات كلها أو أكثرها يستطيع فى سهولة ويسر أن يؤلف لنفسه رأياً صائباً أو قريباً من الصواب فى طبيعة المصريين وحضارتهم وآدابهم ، وأن يعرف مقدار التفاعل الذى حدث بين هذه الأشياء الثلاثة وبين المؤثرات التى أشرنا إليها . ومعنى ذلك بعبارة أخرى أنه سيقوى على رسم الخطوط الرئيسية لصورة الشخصية المصرية أولاً ، وعلى معرفة مدى ما قدمته مصر من الخدمات الجليلة للتراث العقلى والحضارة الانسانية ثانياً ، ثم على أن يضع أيدينا على طائفة واضحة من الأخلاق التى يمتاز بها المصرى فى حياته العامة والخاصة آخر الأمر . وتلك هى الخطوة التى يجب اتباعها فى موضوع جليل كهذا الموضوع .

فأما من حيث البيئة والموقع الجغرافى فنحن نعرف أن مصر أو الأرض السوداء « كيمي » كما كان المصريون القدماء يسمونها بهذا الاسم ، تعتبر من أقدم البيئات التى ظهرت فى العالم ، وهى قبل كل شيء هبة النيل وريية هذا النهر العظيم ، وكل ما فيها وفى المصريين من عمل هذا النهر وصنمه . ولوزار هذه البيئة سأمح أجنبى لاسترعى نظره قبل كل شيء أن يرى أمامه أرضاً مستوية كل الاستواء ، لا جبال فيها ولا تلال ، ولا غابات فيها ولا أدغال ، ولا مرتفعات فيها ولا منخفضات ، بل المناظر الطبيعية كلها توشك أن تكون موحده لاتكاد تتغير فيها من جهة الى جهة .

يقطع السأمح الأجنبى هذا الوادى الجميل عرضاً ، حتى إذا ترك تلك المناظر الطبيعية المتشابهة وجد أمامه سوراً من الحجارة التى تتألف منها طبقات أفقية متوازية ، تلمح العين فيها خطوطاً مستقيمة لا أمتَ فيها ولا عوج . وهذا السور الذى يراه السأمح الأجنبى فى جانب يمكنه أن يرى مثله فى الجانب الآخر . فإذا جاوز السأمح أحد هذين السورين المستقيمين فهو أمام صحراء لاتبلغ مداها العين . وهكذا تتألف البيئة المصرية من مناظر قليلة العدد تتلخص فى نهر عظيم يجرى فى واد فسيح ، تحف به من الجانبين هضبتان مستقيمتان ، تأتى بهما صحراوان عظيمتان ، يحدهما من الشرق ومن الشمال بحران كبيران ؛ وقد كان لكل واحد من هذه المناظر الطبيعية الأربعة دخل كبير فى نوع الحياة المصرية والأخلاق المصرية والأحداث التى تألف منها التاريخ المصرى .

فأما نهر النيل ، فالإيه يرجع الفضل فى استقرار الحياة المصرية على جانبيه ، وإليه يرجع الفضل فى ارتباط المصريين بعمل واحد له وجهان أولهما : انتقاء الخطر الذى يهددهم الفيضان كل عام ، وثانيهما : الاستفادة من ماء النهر فى زراعة الأرض وسقى الأنعام ، ومن ثم كانت الوحدة والنظام لونيّن ثابتين للحياة المستقرة على جانبي هذا الوادى .

وأما الصحراء : التي تحيط بمصر فإليها يرجع الفضل في حمايتها من الغزوات الأجنبية الكثيرة ، أو إليها يرجع الفضل على الأقل في تنظيم هذه الغزوات الأجنبية المفيرة . - وإن موازنة بسيطة في ذلك بين مصر والعراق لتوضح لنا الفرق بين ما تؤديه الصحراء لمصر من خدمات وبين ما تجلبه الصحراء على العراق من أضرار . ذلك أن البوادي المحيطة بالعراق كبادية العرب ، وبادية الشام ، وبادية الجزيرة الشمالية ، وأعلى الهضبة الإيرانية لم تحم العراق من الغزوات فبقى العراق تحت رحمة هذه الغارات ، وبقيت الحياة فيه عرضة للتغير الذي لم يدع لأهله فرصة التمتع بشيء من الهدوء والاستقرار .

ومعنى ذلك أن الصحراء المحيطة بـبـوادي النيل كانت أشبه شيء بمصفاء لانفذ المواد الغريبة من خروقتها ، فإذا حدث ومرت هذه المواد الغريبة من خلالها ، فإن مرورها يكون بصعوبة كبيرة ، ثم إنه يكون في الوقت نفسه بمقادير يسيرة ، بحيث يمكن أن تختفي هذه المواد الغريبة كلها بسهولة عجيبة ، فإذا الوادي يرى منها إلى أمد طويل أما البوادي المحيطة بالعراق فإنها أشبه شيء بتلال كثيرة تشرف كلها على سهل فسيح تنصب فيه سيولها متدفقة كالبحار ، جارفة في تدفقها هذا كل ما تصادفه من رمال وأحجار ، فإذا تجمع كل ذلك في بطن السهل ، واختلط بمائه وترابه ، تألف له من ذلك سطح غير سطحه الأول وتربة غير تربته الأولى .

وهذا معنى قولنا أن القبائل المنيرة على العراق كانت دائماً من السكرة بحيث قويت في كل مرة على تغيير نظامه وأخلاقه ، ولم تكن تسمح له بالهدوء والاستقرار الذين تنعم بهما البيئة المصرية المحمية بالصحراء . ولولا هذا العامل الصحراوي الذي تحدثنا عنه الآن لوجدنا البيئة المصرية شبيهة بالبيئة العراقية ، ولكانت الحضارة التي تبنيت على ضفاف النيل شبيهة بالحضارة التي تبنيت على ضفاف دجلة والفرات وما بينهما .

على أن البلاد المصرية التي تقع بين بحرين ، وتكتنفها الصحراء من الجانبين ،
وتمثل شريطاً عريضاً من الحضرة تحيط به مساحات واسعة باهتة من الجذب كان لموقعها
الجغرافي الممتاز شأن أى شأن .

ومن ذا الذى ينكر مثلاً ما لهذا الموقع الجغرافي الممتاز من أثر فى تشكيل
الحضارة الانسانية ؟

إن الحضارات القديمة فى الصين والهند والشرق الأدنى ومصر واليونان كانت
منفصلة بعضها عن بعض تمام الانفصال ، ثم لم تحدث المعجزة الكبرى باتصال هذه
الحضارات القديمة بعضها ببعض إلا بفضل مصر وعن طريقها .

أتعلم متى حدثت المعجزة على وجه التحقيق ؟ حدثت هذه المعجزة وقت أن فتح
الاسكندر المقدوني جميع البلاد التي نشأت فيها تلك الحضارات ، وكان من أهمها فى هذه
الناحية مصر ، لأنها بحكم موقعها الجغرافي المتوسط بين تلك البلاد استطاعت أن تقوم
بعملها فى تيسير الاحتكاك . ومعنى هذا أن الموقع الجغرافي لمصر جعلها تبعات ثقالا ،
ولكن مصر أثبتت أنها خليفة بتحمل هذه التبعات ، لأنها نجحت بالفعل فى أن تكون
وسيلة الاتصال بين هذه الحضارات القديمة التى نشير إليها .

ثم إن توسط الموقع الجغرافي لمصر على هذا المثال كان له أثر آخر فعال فى شئ . يتصل
بالطبائع المصرية ويمكن أن يكون نتيجة لالتقاء الثقافات المختلفة والحضارات المتنوعة
فى مصر . هذا الشئ الذى نتحدث عنه هو « الذوق » . فمصر حين كانت ترحب
ترحيباً صادقا بكل هذه الحضارات والثقافات كانت تختار منها ما يخلو فى نظرها ، ويتفق
ومزاجها ، ويتمشى مع طبيعتها ، ويرضى تفكيرها . وعملية الاختيار فى ذاتها لا تحتاج
إلى شئ سوى (الذوق) ، وكان لابد لمصر من أن تعمل ذوقها على هذا النحو ،
فبدأت تذوق هذه الألوان الثقافية أولاً ، ثم أخذت تهضم ما تريده من هذه الألوان

الثقافية ثانياً ، ثم عرفت أخيراً كيف تميز بين ما هو خفيف عليها لا نجد مشقة في
هضمه ، وبين ما هو دسم ثقيل نجد عسراً شديداً فيه .

وذلك ما فعلته (هليوبوليس) في مصر الفرعونية القديمة ، ثم هو ما فعلته
(الاسكندرية) في المهدين الاغريقى والرومانى ، ثم هو ما فعلته (القاهرة) في عصر
الاسلام . وهل تفعل مصر في عصرنا الحديث بحكم هذا الموقع الجغرافى الممتاز أكثر
من أنها تقوم بهذا الدور نفسه ، وهو دور الوسيط بين الأمم الشرقية والغربية ، أو دور
الوسيط بين الثقافتين الاسلاميه والأوربية ؟ .

واذن فلأجل هذا الموقع الجغرافى يبقى على مصر دائماً أن تقوم بواجبها الذى
لا نستطيع أن نتخلى عنه يوماً ما ، وهو هنا واجب الوساطة بين ثقافات العالم . ومع أن
الوسيط الثقافى يمكن أن يكون كالوسيط التجارى من الشراة بحيث يأخذ أكثر
مما يعطى ، فان مصر كانت شرهة فى الأخذ ، وشرهة كذلك فى العطاء ، لم يعرف عنها
قط أنها بخلت بعلم أو آثرت نفسها بشيء من العرفان . . .

— ٣ —

أما من حيث الأجناس التى اشتركت فى تكوين الشعب المصرى فتلك قضية
كبيرة شغلت علماء الجغرافيا الجنسية ، وأدلو فيها بطائفة من الآراء العلمية لأبأس هنا من
الإشارة إليها بقدر مايسمح به هذا التمهيد .

اتفق الباحثون على أن مصر كانت منذ العصور التى قبل التاريخ يسكنها جنس
يقال له « الجنس الحامى » أو الإفريقى ، وهو جنس يخالف الجنسین السامى والآرى ،
ثم حدثت تغيرات خاصة فى حياة ذلك الجنس الحامى الذى كان يسكن وادى النيل
فحمل ذلك العلماء على الظن بأن أجناساً أخرى طرأت على مصر وامتزجت فيها بالجنس
الحامى ونشأ عن ذلك شعب له مميزاته الخاصة هو « الشعب المصرى » .

ومهما يكن من أمر هذه الأجناس التي طرأت على البلاد المصرية فإن حضارة هذه البلاد إفريقية المنشأ . والطابع الأفريقي المصري - كما يقول علماء الآثار - كان من القوة بحيث لم تؤثر فيه طبائع الأجناس الأخرى . أما هؤلاء الطارئون على البلاد فكان أكثرهم من الأجناس السامية أول الأمر . وقد اتصلت هذه الأجناس بمصر اتصالاً غير منقطع ، ولكنه كان واضح الأثر في مرات شهيرة أربع :
أولاًها : تلك التي نقول أنها حدثت في عصر ما قبل التاريخ ولا نكاد نعلم عنها شيئاً ما .

والثانية : على أيدي المكسوس . ويجب أن نعلم أن هؤلاء إن صح أنهم أثروا في المصريين شيئاً ما فذلك الشيء هو أنهم أفهموم لأول مرة في التاريخ معنى الاستعمار ، ومعنى سياسة البطش والقهر والأرهاب ، فأنشأوا لأنفسهم إذ ذاك جيشاً تحولت به مصر إلى امبراطورية حربية تعتبر الأولى من نوعها في تاريخ العالم الإنساني .

والثالثة : على أيدي الآشوريين وقد كان اتصالهم بمصر قصيراً وغريباً ولم يرضوا في أثنائه أن يفيدوا من مصر شيئاً ، ولا رضيت مصر كمادتها أن تتأثر بهم في شيء .

والرابعة : على أيدي العرب . وهنا نسرع فنقول إن تأثير العرب الثقافي في مصر كان أظهر وأعمق من تأثيرهم الجنسي ، كما نسرع ونقول إن هذا التأثير الثقافي قد ازداد خطورة وعمقا بعد الفتح العربي . أعان على ذلك الدين الإسلامي الجديد أولاً ، وأعانت عليه الطبيعة المصرية المتصفة بالجود بعد ذلك .

ومعنى هذا أن اتصال المصريين بالساميين كان اتصالاً مستمراً كما قلنا على مدى التاريخ ، وأنه لم ينقطع إلا باتصال مصر بالآريين في قترتين فقط ، كانت مصر في أولهما محكومة بالفرس ، وكانت في الثانية محكومة بالأغريق والرومان .

وقد كان لاتصال مصر بجيرانها من الساميين والآريين أسباب بتصل بعضها بالثقافة

ويتصل بعضها بما هو أم من الثقافة ونعنى به هنا الاقتصاد . والظاهر أن نفس الأسباب التي حملت المصريين على الاتصال بهذه الأقطار المجاورة هي بعينها الأسباب التي حملتهم على الاتصال بجزر البحر الأبيض المتوسط — أو البحر الشديد الخضرة — كما كان المصريون القدماء يسمونه بهذا الاسم ، ثم بالبحر الأحمر الذي كان طريقاً من الطرق الموصلة إلى الأقطار الآسيوية المجاورة .

ومن الحق أن نذكر هنا أن اتصال المصريين بالبحر الأبيض المتوسط كان أوسع أثراً من اتصالهم بالبحر الأحمر ، وأن اتصال المصريين بجزر البحر الأبيض المتوسط كان مصحوباً بتأثير كبير من حضارة هذه الجزر وتأثير كبير فيها . ونحن نعرف من ناحية أخرى أن هذه الجزر قد أثرت تأثيراً كبيراً في الحضارة اليونانية .

والمهم عندنا هو الكلام على التأثير العربي في مصر . واتصال العرب بالمصريين كان قديماً كما رأينا لأنه سبق الفتح الإسلامي نفسه بعدة قرون . وهنا يبدي العلماء الجغرافيون هذا الرأي الغريب وهو : أننا إذا لاحظنا أن بلاد النيل وجزيرة العرب لا يفصلهما غير البحر الأحمر ، استطعنا أن نقول إن الحاميين من المصريين والساميين من العرب كانوا يعيشون في قطعتين متوازيتين ، ومن ثم ظهر هذا الرأي القائل بأن مصرىً ماقبل الأُسَر وساكن جزيرة العرب من أصل واحد . وهذا رأى على غرابته لم يزل له وجود عند العلماء إلى اليوم .

والذى نستطيع أن نطمئن إليه الآن هو أنه إذا كان ثم اختلاف ما بين الطبعيتين العربية والمصرية فإن هذا الاختلاف لا يصح أن يكون نتيجة للفروق الجنسية بينهما ، وإنما ينبغى أن يلتبس له سبب آخر غير الفارق الجنسي ، كأن يكون ذلك السبب متصلاً بالبيئة كما رأيت . ونحن نعرف أن بيئة العرب صحراوية ، وأن بيئة المصريين زراعية ، والوحدة الاجتماعية في البادية هي القبيلة ، والوحدة الاجتماعية في مصر هي المدينة . ولهذا العوامل ونظائرها اثر واضح في خلق العرب . فالعربي رجل شديد الاعتزاز بنفسه

وربما كان في نفس الوقت شديد الاحتقار لسكان السهول ، ولعل ذلك أو ما يشبهه هو ما لاحظته عمر بن الخطاب عند الفتح العربي حين نهى الجند من العرب الفاتحين عن أن يحتلوا بالمصريين ، أو يشتغلوا معهم بالزراعة التي تفسد جنديتهم ، وعمر في ذلك رجل صائب النظر ، والحق في هذا الزأى معه

والخلاصة — أن المصريين امتزجوا بأجناس كثيرة من أهمها ثلاثة هي : الأجناس السامية أولا ، وأجناس البحر الأبيض المتوسط ثانيا ، والأجناس الآرية في نهاية الأمر . ومع ذلك أثبت التاريخ أن المصريين احتفظوا بطابعهم الجنسي الذي هو نتيجة للبيئة المصرية وأثر من آثار نهر النيل . وما يؤيد هذا أنه منذ تعربت مصر واعتنقت الأسلام وانتشرت اللغة العربية في البلاد بقي العرب فيها منمزلين مدة ما عن السكان الأصليين ، متبعين في ذلك نصيحة الخليفة العظيم ، ثم بالبشوا أن اندمجوا فيهم واستغلوا مثلهم بالزرع والحراث ، ففسدت عريتهم فساداً تاماً نُسى معه الأصل العربي البحت . وحرار الباحثون في أمر هذا الجنس المصري العربي الجديد إذ لم يجدوا فروقا جنسية كبيرة يمتاز بها المصري الفرعوني القديم عن المصري العربي الجديد ، فذهبوا الى هذا الرأي الذي أشرنا اليه منذ حين ، وهو أن الصفات التي امتازت بها الأجناس المتأخرة بالجزيرة العربية لم تكن تختلف كثيرا عن الصفات التي امتاز بها الحاميون القدماء من سكان البلاد المصرية وأذكر أن بحثا طبيا حديثا أجرى في كلية الطب عندنا بمصر دل على صحة هذا الرأي ، وهو أن المصري العربي لا يختلف كثيرا عن المصري الفرعوني . فاذا كان ذلك ما قد حدث لمصر برغم أنها كانت مهبطا لهجرات سامية كثيرة من أهمها العرب ، وإذا كان ذلك أيضا مدى ما تأثرت به مصر من وراء هذه الهجرات العربية الكثيرة العدد ، فأولى بهذا التأثير أن يكون ضعيفا من جانب الأجناس الأخرى غير السامية أو العربية ونفى بها الأجناس الآرية .

واذن فعامل البيئة أولا والعامل الجئسى ثانيا هما أهم العوامل العامة فى الشخصية المصرية . وقد تحدثنا عن بعض مآثر كاه من أثر فى هذه الشخصية ، ولنا بعد أن نتناول كلا منهما على حدة ، وأن نعرف شيئا عن الصلة بينه وبين العناصر المكونة للخلق المصرى والعقل المصرى . ولعل أول ما يسترعى انتباه الباحث هنا هو مؤثر « البيئة » . وقد أكثرنا وأكثر غيرنا من القول بأن كل ما فى مصر إنما هو من صنع بيئتها ، وبأن يئشها هذه من صنع النيل ، وهذا قول صحيح من جميع الوجوه ، فقد امتازت البيئة المصرية كما رأيت بصفات من أهمها : السهولة والاستقامة والتوحيد والانبساط والوضوح ، وتلك بعينها هى الصفات التى ينبغى أن تميز الشخصية المصرية من جميع جوانبها ، ونعنى بها جانب الذوق أو الفن ، وجانب الطباع أو الاخلاق ، وجانب الدين أو العقيدة ونحو ذلك .

أما العقيدة فيحدثنا التاريخ القديم بأن مصر الفرعونية اهتدت إلى فكرة التوحيد ولا غرابة فى ذلك فإن هذه الفكرة الدينية كانت ملائمة كل الملائمة للبيئة المصرية . ونحن نعرف عنها أنها تختلف اختلافا كبيرا عن البيئة اليونانية . فبينما نزعزت مصر إلى فكرة كهذه الفكرة ، إذا بالدين اليونانى القديم بأبى إلا النظر الى الآلهة على أنهم كثيرون يوشك عددهم أن يكون كعدد البشر أنفسهم ، أو كعدد المظاهر الطبيعية نفسها : فآله للبحر وآله للجبل ، وآله للحرب ، وآله للشعر ، وآله للموسيقى ، وآله للجمال . وهكذا . ولما جاء العرب بالاسلام انتشر فى مصر مذهب السنة ، وهو مذهب يمتاز بسهولة ووضوحه بالقياس الى المذهب الذى ظهر بعده وهو مذهب الشيعة . فاقبل المسلمون من أهل مصر اقبالا عظيما على المذهب السنى ، وحرصوا عليه جهدهم ، حتى إذا أتى الفاطميون مصر ، ومعهم مذهبه المعروف بالتشيع ، وجدنا هذا المذهب الاخير يدخل مصر

غريباً ، ويخرج منها غريباً ، بحيث نزع أنه لو لم يكن رجل كصلاح الدين الابوبى قد أعان بسيفه وعقله على ارجاع مصر الى مذهبها الأول ، لرجعت مصر من تلقاء نفسها اليه فذلك اذن أثر البيئة المصرية فى العقيدة .

أما أثرها فى العلم والعقل ، فان مصر تمتاز كذلك بالوضوح فى التفكير ، والعزوف عن التعقيد والالتواء فى هذا التفكير ، ولعلها من أجل هذا لم تكن تميل كثيراً الى الفلسفة . وما كان صنيع الأسكندرية فى عهد الأغريق ، والبطالسة الا صنيع الوسيط كما قلنا ، وان كانت هذه الوساطة نفسها سبباً فى وجود مذهب فلسفى خاص بالاسكندرية هو مذهب «الافلاطونية الحديثة» . أما مصر الاسلامية فليس من الظلم أن يقال إنها لم تكن ذات ميول فلسفية ، وإنما كان العراق الأسلامى أظهر استمساكاً بهذه الميول . وسنعرض لهذه القضية فى بعض فصول الكتاب .

وأما أثر البيئة المصرية فى الفن فواضح فيما أقام المصريون الأقدمون من معابد وهياكل ، توخى البناء المصرى فيها أن تكون فى أشكال هندسية مستقيمة تدل فى مجموعها على تأثير المصريين يبيئتهم التى خلعت على الفن المصرى كل هذه الأوصاف . ولك أن توازن بين هذا الفن المصرى المبني على البساطة ، وبين الفن اليونانى أو الرومانى اللذين يمتازان بالتعقيد وبالضخامة ، لتعلم أن ظروف البيئة وحدها هى المسئولة عن هذا الاختلاف .

وإذا كان هذا صحيحاً فى الفنون المصرية عامة ، فأولى به كذلك أن يكون صحيحاً فى الآداب المصرية عامة ، فقد امتازت هذه أيضاً بالوضوح والبساطة من حيث المعنى أولاً ، ومن حيث اللفظ نفسه بعد ذلك . وعلى هذه الصورة كانت آداب مصر القديمة ، حتى إذا جاءها الاسلام ، وغزا الأدب العربى الاسلامى البلاد ، لم نجد مصر تتأثر بالعناصر الأجنبية فى هذا الأدب بمقدار ما تأثرت بالعنصر العربى الأصيل فيه . سيقال — وهل كانت الزينة اللفظية التى اشتهر بها شاعر كأبى تمام والتعقيد المعنوى

والإغراب الفكرى الذى امتاز به هذا الشاعر شيئاً أصيلاً فى الأدب العربى ؟
والجواب . لا . وإذن فلم انتشر فى مصر هذا الزخرف الأدبى — مادماً نقول إن
مصر لم يتأثر أدبها الإسلامى بمنصر أجنبى ؟ والجواب عن ذلك أن الزينة اللفظية شئ
نوحى به البيئة المصرية ذاتها ، أو الرمال التى تتألف منها تلالها المختلفة ألوانها ، ولكن
مصر مع هذا لم تكن مسرفة فى ميلها إلى الزينة اللفظية من حيث هى ، لأن الطبيعة
المصرية نفسها لم تكن من جانبها غنية كل الفنى بالألوان والأصباغ .

وسيقال — ولكن مصر الإسلامية عرفت فى بعض عصورها رجلاً اشتهر بالمبالغة
فى الزينة اللفظية . وإن لم يكن يعرف التعميد المعنوى ، ولا كان كلامه يتكىء على
فكرة فلسفية . وهذا الرجل هو القاضى الفاضل والجواب عن ذلك أن هذه
المبالغة لم تكن نتيجة لبيئة مصر ، وإنما كانت نتيجة لظروف خارجة عن طبيعة
مصر . منها أن القاضى نفسه كان طارئاً عليها فهو رجل من فلسطين . ومنها أن أسلوبه
الأدبى كان قد تم تكوينه فى ظل حضارة شديدة المبالغة والتعميد هى حضارة الفاطميين .
ثم لما كان هذا الرجل وزيراً للسلطان صلاح الدين كان نفوذه الشخصى أيضاً من العوامل
التي أعانت على رواج أدبه ، وعلى تقليد كبار الموظفين فى الدولة له .

والخلاصة فى البيئة المصرية أنها تركت أثراً لا يحصى فى مزاج المصريين وعقولهم ،
وإليها يرجع الفضل فى تكوينهم الخلقى والفنى . وأتى الموقع الجغرافى فأضاف إلى هذه
الخصائص المصرية كلها خاصة « الذوق » ، وبه تأثر التفكير المصرى والأدب
المصرى والمزاج المصرى .

وفى مصر القديمة تألف من مجموع السكان الأصليين والطارئين عليهم من الساميين

وغير الساميين شئب متهاسك يرتبط أفرادهم بعضهم ببعض ، وتغلب فيه مصلحة الجماعة على مصلحة الفرد ، « وتسود هذا الشعب نزعة إلى التنسيق والتوحيد والانسجام » . والشعب المصرى فى هذه الصفات وأمثالها مخالف — كما قلنا — كل المخالفة للشعوب الأخرى ومنها الشعب اليونانى . فعند هذا الشعب الأخير — الذى عمضى فى الموازنة بينه وبين المصريين — نجد الاضطرابات السياسية والفكرية ، ونجد التربة مناسبة لأفكار كثيرة منها فكرة الديمقراطية ، على حين كان الشعب المصرى لا يوافقه منذ القدم إلا فكرة الملكية الاستبدادية ، فلم يشهد فى عصوره المختلفة أكثر من نوع واحد فقط من أنواع الحكم هو هذا الحكم الفردى الذى ألفه ودرج عليه .

وقد نظر الباحثون فى هذا الشعب المصرى الذى تم تكوينه على هذا النحو فإذا هو يتصف كذلك بصفات ربما كان مشتركاً فيها مع غيره . ومن هذه الصفات المشتركة : ميله إلى الدين ، وحرصه حرصاً شديداً على التقاليد . فأما الدين المصرى القديم فقد كان ديناً مملوءاً بروح الزراعة . وقد أستطاع هذا الدين القديم أن ينظم العلاقات بين الناس بعضهم وبعض ، كما أستطاع هذا الدين القديم فى الوقت نفسه أن يبنى هذه العلاقات على الضمير وعلى فكرة الحساب والميزان والرجمة ، ونحو ذلك من الأفكار التى سبقت بها الديانة المصرية بألف سنة كل فكرة عن هذا النوع عند أية ديانة أخرى . وأما من حيث التقاليد فقد مال المصريون إلى المحافظة عليها مهما كانت سقيمة وغيز معقولة . ومن هذه التقاليد ميلهم إلى السحر واعتقادهم فى الرقى والتعاويذ ، وربما كان هذا الخلق فى المصريين راجعاً أيضاً إلى البيئة — ونعنى بذلك هنا عزلة وادى النيل وهى عزلة صرفت المصريين قديماً عن التجديد ، وذلك بالقياس إلى الأمة اليونانية التى اندفعت اندفاعاً شديداً فى كل أطوارها إليه .

على أنه من الخطأ على كل حال أن تظن أن مصر تأثرت فى هذه الصفات المشتركة

بغيرها من الأمم التي حكمتها . فقد رأينا أن شخصية مصر السياسية كان يعتبرها الضعف أحيانا والانحلال أحيانا ، ولكن شخصيتها الخلقية والعلمية لم تتعرض قط لهذا الانحلال .

يحدثنا التاريخ أن مصر القديمة استطاعت أن تكون لها امبراطورية عظيمة ، أتاحت لها الاتصال المباشر بالشعوب المجاورة التي دخلت تحت رايها ، فاستطاعت مصر أن تؤثر في هذه الشعوب بطرق شتى من أهمها الدين ثم اضمحلت هذه الامبراطورية الأولى ونهض المصريون بعد فترة قصيرة من الركود ، فكونوا لأنفسهم الامبراطورية الثانية ، ففعلت هذه مثل ما فعلت الأولى ؛ ثم انهارت هذه الامبراطورية الأخيرة ، وسقطت ولكن لم تسقط معها شخصية مصر في النواحي الأخرى عدا السياسة . فقد وقعت مصر تحت حكم الأجنبي « ووقف المصري القديم موقف الحزم والثبات أمام الجوع الأجنبية التي تدفقت على بلاده وهو كاره لها ، راغب في مطاردتها ، ولكنه في أثناء ذلك يرى مؤثراً في حاكمه الأجنبي ، لا يزال به حتى يتمصر ، وينظر هذا الحاكم الأجنبي فإذا هو أخذ من المصريين أكثر مما أعطاهم » . ولانكاد نستثنى من جميع الأمم التي غلبت على أمر مصر غير آشور ، فهي وحدها التي حكمت مصر الشمالية حكما ظلت فيه بعيدة عن التأثير بروح المصريين . ثم لانتصر مصر نفسها على ذلك إلا ربما يأتي الفرس وبدخول هذا العنصر الحديد دخلت مصر نفسها في عالم جديد كانت لها في إنشائه اليد الطولى - كما يقول برستد - وأتمت مصر مهمتها الكبرى ، ولم تنقطع عن واجبها ، وكان عليها بعد أن تحتجب عن العالم كما احتجبت عنه يابل ، ولكنها لم تستطع أن تفعل هذا ، فبقيت منذ يومئذ تحيا حياة مصطنعة تحت الحكم الفارسي ، إلى أن أتى دور الاغريق والرومان فتم اضمحلال مصر حربيًا ، وإن لم تضمحل خلقياً ولا أدبياً ، فقد بقيت تقوم بدورها هو دور المحافظة على تراث اليونان ، وهي مهمة دلت على يقظة المصريين وانتباههم الى واجبهم ، وإن دلت الحالة السياسية نفسها يومئذ على أن مصر كانت تغرق في نوم عميق لم

يوقظها منه إلا أصوات العرب الفاتحين الذين رحب بهم المصريون لأنهم كانوا مضطهدين اضطهاداً عظيماً تحت الحكم الروماني .

ومعنى ذلك باختصار أن مصر طاف بها طائف المجد مرات ، كانت في أنفائها تبذر بذور المدنية أينما حلت . حتى إذا جاء دور الانكسار لم تتم مصر عن واجبها ، ولم تخفَ عن مصر شخصيتها ، ولا أثر شيء في طابعها . وجاء ذلك مصداقاً لكلمة مشهورة قالها الفيلسوف الفرنسي جوستاف لوبون وهي : إن نحرأ من عشر أمة تعاقبت على مصر ، وكانت مصر مقبرة للجميع !

على أن من الناس من يقول : إنه قد كان لهذه الظاهرة السياسية ، وهي تعاقب أمة كثيرة على البلاد المصرية «أثر عكسي» ظهر ظهوراً واضحاً في الخلق المصري . ونحن نعرف أن الخلق المصري كما يمتاز بالحزن العميق والاسترسال في الهموم كان يمتاز كذلك بميله إلى المرح ويحسن اصطناعه للدعابة والفكاهة . وهذا الخلق الأخير هو ما قصد إليه بعضهم من «الأثر العكسي» في طباع المصريين . يريدون بذلك أنه بدلا من أن يفرق المصري في همومه وأحزانه ، وتسيطر عليه سحابة من القلق والكآبة ، عمد إلى ترك هذه المظاهر كلها أحيانا ، وانصرف إلى المرح والضحك يأخذ منها بحظ غير يسير .

وكلام كهذا ربما لم يكن بعيداً عن الصواب . فازدواج الشخصية على هذا النحو ظاهر في حياة الأفراد وفي حياة الجماعات . وإن كان لمرح المصريين ولوعهم أحيانا بالفكاهة أسباب أخرى غير هذا العامل النفسي ، وهو عامل التنفيس عن أنفسهم من ثقل الضغط الأجنبي

— ٦ —

وندع الحديث عن الشخصية المصرية بوجه عام إلى الحديث عن الشخصية المصرية الإسلامية بوجه خاص . ونحن وإن كنا أشرنا إشارات واضحة إلى هذه المسألة ، لم نفعل

ذلك في الواقع إلا لخدمة هذه القضية الأدبية التاريخية ، وهي جلاء الغامض من هذه الشخصية المصرية الإسلامية ، ولأن البحث الذي عهد له بهذه المقدمة إنما هو بحث في الحركة الفكرية في مصر الإسلامية . ونحن نعلم أولاً أن عاملين من العوامل المؤثرة في هذه الشخصية لم يتغيرا قط ، وهما عامل البيئة وعامل الموقع الجغرافي . وعلى ذلك فلنلتبس للتغير الذي طرأ على هذه الشخصية سبباً دينياً وآخر جنسياً وهنا لا مفر لنا أولاً من أن نلتي على أنفسنا هذا السؤال ، وهو إلى أي حد تأثر الطابع المصري بالإسلام وما صلة ذلك بالأدب والعلم ؟

ننظر أولاً في المظهر السياسي لمصر في الإسلام ، فترى أن هذه البلاد كانت في القرنين الأولين للهجرة غامضة الشخصية باهتة اللون . وذلك أمر طبيعي فقد كانت هذه البلاد العريقة في الحضارة والديانة معاً حديثة عهد بالإسلام ، كما كانت كذلك تابعة تبعية مباشرة للخلافة : كانت تابعة لعمر بن الخطاب في المدينة ، ثم لبني أمية في دمشق ، ثم لبني العباس في بغداد . وإذا قلنا بغداد فينبغي أن نذكر ما كان لهذه المدينة العباسية القديمة من سلطان مطلق ونفوذ كبير على بقية المدن الإسلامية التي ظهرت بعد ذلك .

ونحن نعلم أن الخلافة العباسية قامت على أكتاف الفرس ، والفرس أهل حضارة وعلم ، ولذلك شجع الخلفاء العباسيون العلم في مدينتهم تشجيعاً لم يسبق له نظير في تاريخ المسلمين ، وربما لم يكن له نظير فيما بعد في تاريخهم . ومنذ ذلك اليوم ، وبغداد ذات شخصية قوية غلبت بها جميع المراكز الإسلامية ، وطفقت عليها طغياناً واضحاً . وكان من هذه المراكز التي تلت بغداد في الظهور : مصر وقرطبة ، وقد أتى على كل منهما دور التفوق في العلم ، وكان العلماء في كل واحدة منهما يحشدون قوام لحكاية العلماء في بغداد . ومن ثم أصبح من العسير على الباحثين أن يتعرفوا الخصائص المحلية ، أو يكشفوا عن الشخصية الإقليمية لكل من مصر والأندلس .

وهذا الدور الذي لعبته بغداد بالقياس إلى القاهرة وقرطبة هو بعينه الدور الذي

لعبته القاهرة بالقياس إلى العواصم الإسلامية التي ظهرت أهميتها بعد في الشام واليمن وبلاد المغرب وغيرها من الأقاليم التي اعترفت لمصر بالزعامتين السياسية والأدبية ، وكان من نتائج هذا الاعتراف طغيان الشخصية المصرية وفيضانها منذ العهد الفاطمي بنوع خاص على البلاد المجاورة ، حين كانت هذه البلاد تعتبر في الحقيقة جزءاً من الدولة المصرية في الخلافة الفاطمية حيناً والسلطنتين الأيووية والمملوكية حيناً آخر .

ثم إنه في مصر بنوع خاص كان الأقباط وهم السكان الأصليون للبلاد قد انزوى بعضهم في الكنائس ، وعد الآخرون إلى المشاركة في الحياة العامة وآثروا الاختلاط بالعرب الفاتحين ، وأصر إليهم هؤلاء وامتزجوا بهم . وسرعان ما احترف العرب معهم الزراعة ، مخالفين في ذلك رأي الخليفة عمر . ولم يكد ينتهى القرن الثانى للهجرة حتى تم نزوح القبائل العربية من الجزيرة ، كما تم استقرار هذه القبائل بالديار المصرية ، وبالفعل أصبحوا مضرّين مولداً ونشأة وعقولا وأمزجة .

ثم منذ القرن الثالث الهجرى استطاعت دول جديدة أن تحكم مصر حكماً مستقلاً عن الخلافة العباسية ، وتعاقت هذه الدول على الحكم ، وأتاحت لمصر فرصة لإظهار شخصيتها في العالم الإسلامى . وهكذا ظهرت الدولة الطولونية ، وتبعتها الدولة الاخشيدية ، ثم الخلافة الفاطمية ، فالسلطنة الأيووية ، فدولة المماليك البحرية ، فدولة المماليك البرجية . وهذه الدولة الأخيرة هى التى غلب عليها الأتراك العثمانيون فأضاع هؤلاء استقلال البلاد المصرية ، وجعلوا منها بلداً تابعة تبعية مباشرة للدولة التركية العثمانية ،

ونحن نعلم أن الدولة الطولونية حكمت مصر منذ عام ٢٥٤ للهجرة ، وأن الفتح العثمانى كان فى عام ٩٢٣ هـ . ومعنى ذلك أن مصر تمتعت باستقلالها نحواً من سبعة قرون ، وهى مسافة من الزمن كبيرة ، لاشك أنها تدع الفرصة كافية لمصر كيما تلعب دوراً هاماً على مسرح الحياة الإسلامية الجديدة ، وتثبت للعالم الإسلامى أيضاً أنها ذات شخصية

عظيمة ، لانتقل في عظمتها عن شخصية مصر الفرعونية القديمة ، ولكن على أن يحسب التاريخ حساباً كبيراً لهذا الدين الجديد وهو الإسلام ، كما يحسب حساباً كبيراً لهذا المنصر الجديد الذى امتزج بالمصريين وهو العرب .

أما الإسلام فقد جاء لمحاربة المصيبة ، كما جاء يدعو بقوة إلى الأخوة الإسلامية التى لا تعرف التفرقة بين الأقطار المنضوية تحت راية هذا الدين القويم . وإذا كانت الحكومات المصرية فى المصور الوسطى قائمة على هذا الأساس الروحى العظيم ، فمن العبث أن نحاول فهم التاريخ الوسيط لمصر وغير مصر على ضوء الوطنية . ومن الخير لنا وللتاريخ أن ننظر إلى المصريين وغيرهم من الشعوب الإسلامية نظرة تتفق وهذه الأخوة الإسلامية . فما الذى تركه هذا الروح الجديد من أثر فى الحكم المصرى وفى العقل المصرى ؟

أما أثره فى الحكم المصرى فواضح فى أن مصر كانت ترحب دائماً بالحاكم الأجنبى متى كان هذا الحاكم ممتنقاً للديانة الإسلامية . ومن أجل ذلك لم تجد مصر غضاضة على نفسها فى قبول الطولونيين والفاطميين وبنى أيوب والمماليك ، ولا وجدت غضاضة فى قبول محمد على الكبير . أما نابليون فلم يكن يقبله الشعب المصرى بوجه من الوجوه ، لأنه لا يعتنق الإسلام . ولذلك حاول هذا القائد الكبير أن يخدع هذا الشعب المتدين عن نفسه ، وأن يوهمه بأنه يحب الإسلام ، وأنه صادق الرغبة فى اعتناقه والدفاع عنه .

وأما أثر ذلك فى العقل المصرى فواضح فى أن مصر بحكم مركزها أولاً ، وبحكم الزعامتين الدينية والأدبية اللتين ورثتهما عن بغداد ثانياً ، أصبحت محطاً للكثير من علماء المسلمين على اختلاف أقطارهم وأجناسهم ، بحيث كانت الرحلة إلى مصر أكثر من الرحلة إلى غيرها من البلاد الإسلامية الأخرى . ومن أجل ذلك نستعرض تراجم الرجال فى المصور الوسطى فنرى فلانا المصرى المقدسى ، أو نرى فلانا المغربى

الاسكندراني ، أو نرى فلانا الشامي فالمصري وهكذا . وقل أن نمثر في هذه التراجم كلها على رجل يكتفى بوصف أنه مغربي ، أو عراقي ، أو شامي ، أو مصري ، أو مقدسي ، أو حجازي .

ولا شك أنه كان لهذه الأخوة الإسلامية الواسعة على هذا الوجه ، كما كان للموقع الجغرافي المصري الذي أشرنا اليه من قبل اثر لا سبيل إلى إنكاره في العقل وفي الذوق . ومعنى هذا أن مصر قد لعبت في الاسلام نفس ذلك الدور الذي كانت تلعبه في عهود اليونان والرومان ، مع فارق واحد لا مناص هنا من ذكره ، وهو أن مصر في المهددين اليوناني والروماني لم تكن مستقلة ، على حين أنها كانت في أكثر العهود الاسلامية دولة ذات سيادة وذات زعامة صحيحة على العالم الاسلامي دفعت الثمن غالبا للحصول عليها ، وذلك بما قاومت الصليبيين ، وبما صدت من هجمات المغول ، وبما قامت على إحياء الخلافة العباسية في القاهرة ، وإن كان الخليفة فيها شخصاً ليس له من الخلافة غير الاسم !

ومعنى ذلك باختصار أن مصر خضعت في أول أمرها خضوعاً كاملاً للعرب والإسلام ، ثم لم تلبث بعد ذلك أن اتخذت من هذا الدين نفسه وسيلة إلى الاستقلال ، ثم وسيلة إلى السيطرة المعنوية على جميع الأقطار . كل ذلك من غير نظر إلى الوطنية ، ولولا ذلك لكان حكمها جميعاً من لدن ابن طولون ، والأخشيد ، والعز لدين الله ، وصلاح الدين ، إلى حاكمها العظيم محمد علي في العصر الحديث هادمين للوطنية ، ساخرين من القومية المصرية . وذلك ما لم يقل به مؤرخ منصف مدرك لروح الإسلام ، وهو الدين الذي يسود مصر إلى اليوم .

أما الوطنية أو القومية بالمعنى الذي نفهمه الآن فهي نفمة العصور الحديثة . ظهرت في مصر بوضوح عندما هبت من سباتها العميق ، واستيقظت من رقادها الطويلة ، وذلك

منذ الحملة الفرنسية ، ثم منذ نجاح محمد على الكبير في أن يصل إلى العرش المصرى برضى
من الشعب المصرى وعلى أكتافه قبل كل شيء .

— ٧ —

هذا من حيث العامل الدينى وهو ظهور الإسلام . وأما من حيث العامل
الجنسى ، فقد أظلت راية الإسلام بلاداً كثيرة ، هى البلاد التى تألفت منهاى النهاية تلك
الامبراطورية الإسلامية الكبيرة . ولكن هذه الأخوة الدينية التى تحدثنا عنها لم
تسمح لجميع هذه البلاد والأجناس التى أظلمها الإسلام أن تستوطن مصر أو تقيم فيها
مدة تكفى للتأثير فيها أو التأثير بها . وإنما رحلت إلى مصر قبائل من الجهات القريبة منها
فى الشرق والجنوب والغرب أيضا . أعنى من اليمن والشام والحجاز شرقا ، ومن السودان
جنوبا ، ومن بلاد المغرب فى نهاية الأمر . ومن هذه القبائل النازحة على سبيل المثال حرب
المعازة ، وأولاد على ، وعرب المنزلة ، وعرب المطرية ، وعرب الفيوم ، وقبيلة بنى عدى
من الغاربة الخ . ويطول بنا القول لو أردنا أن نحصى مجموعة القبائل العربية التى
نزحت إلى مصر الإسلامية ، وذابت كلها فى الشعب المصرى .

على أننا نلاحظ أن القبائل اليمنية كانت أولى القبائل العربية كلها نزوحا إلى مصر
بعد الفتح العربى . وهكذا بقيت مصر فى أثناء تلك العصور أشبه شيء « بالبوقة » التى
تنصهر فيها جميع الأجناس الطارئة عليها إلى زمن المماليك . وحتى هؤلاء المماليك وجدناهم
يمتزجون بالشعب المصرى ويذوبون فيه ، مع ما كان من الفوارق العظيمة بينه وبينهم .
فن أبناء المماليك على سبيل المثال أسرة الشاعر المصرى المعروف باسم محمود باشا سامى
البارودى وهى أسرة ترتفع فى أصولها إلى الملك الأشرف برسبأى المملوكى ، ومع ذلك
امتزجت بالشعب المصرى امتزاجا كاد الناس ينسون معه هذا الأصل !

أفترى أن يحدث كل هذا المزج بين الشعوب الطارئة من جهة ، والشعب الذى يقطن

مصر من جهة ثانية دون أن يكون لهذا المزج الحادث أثره في المزاج المصرى
والثقافة المصرية ؟
أظن لا

فنحن حين نبحث عن منابع الثقافة المصرية في غضون القرون الوسطى نجد أن
أهمها يومئذ ثلاثة :

أولها : مدد من الشرق ونعنى به العراق . والرحلة بينه وبين مصر كانت مقصلة
طوال العصور الوسطى . والعراق بلاد قريبة من فارس ، وقد غلبت على فارس النزعة
الفلسفية . ومن أجل هذا نقرأ في تراجم بعض العلماء قولهم « وقرأت المعقولات في
بلاد العجم » . وفي كتب التاريخ شواهد كثيرة تدل على نزوع هذه البلاد إلى الفلسفة .
وثانيها : مدد من الغرب والأندلس . وهى بلاد غلبت عليها الرواية والحفظ
والنقل . والغالب على هذا المدد أنه كان يأتى إلى مصر عن طريق الاسكندرية ، ومن
أجل هذا سميت الاسكندرية (باب المغرب) .

وثالثا : مدد من طبيعة البلاد المصرية نفسها وهى بلاد غلب عليها اصنطاع
الدوق فيما تأخذ من علوم المشاركة والمخاربة جميعاً .
وتلك هى بذور الشخصية المصرية العلمية في القرون الوسطى .

— ٨ —

على أن مصر منذ مجتحت في طرد الصليبيين وصدد المغول ، أصبحت مركزاً للعالم
الأسلامى كله كما قلنا ، وتخلت بغداد لها عن هذه الزعامة ، ونزلت عنها مختارة أو غير
مختارة ؛ وقد رفع هذا الوضع من شأن الشخصية المصرية التى صهرتها محنة الحروب
الصليبية ، وخرجت منها ومن المحنة المغولية مستحقة لهذه المنزلة . ومنذ ذلك الوقت ومصر
تعنى بنفسها ، وتظهر لنا هذه العناية بوجه خاص في كتابة التاريخ . إذ نجد المؤرخين

المصريين يتولون أنفسهم تأليف الكتب التاريخية الإسلامية ، فيبدؤون فيها الكتابة عن مصر أولاً ، ثم يأتون بأخبار الأقاليم الإسلامية الأخرى ومنها بغداد نفسها ثانياً ، جاعلين من مصر نقطة ارتكاز ؛ لهم تدور عليها كتبهم التي كتبوها في التاريخ الاسلامى . وذلك كله على عكس ما كانت عليه الحال قبل أن تنتقل الزعامة إلى مصر .

على أن هذه الزعامة التي سلت لمصر في العصور الوسطى كلفتها فوق الجهود الحربية التي بذلتها جهوداً علمية وأخرى أدبية . وكان على مصريون أن تقوم بها ، وخاصة بعد أن نظرت فإذا أيدي المغول قد عبثت بالتراث الإسلامى العظيم ، وكادت أن تمحو كل أثر من آثار المسلمين العقلية والأدبية .

ومن ثم نهض العلماء نهضة كبيرة في مصر ، وأخذوا يجددون هذا التراث الإسلامى ، ولكن بقول مصرية ، وأقلام مصرية ، وأذواق مصرية ظهر أثرها واضحا في كل لون من ألوان العلوم العقلية . ومنها على سبيل المثال : علم البلاغة . والقارىء لكتاب من كتب البلاغة التي كتبها المصريون في ذلك الحين يرى أثرهم جلياً في هذا الكتاب ، ويعجب مثلاً من أن يدخل المصريون بذوقهم في البديع ألواناً ليست في نظر سواهم من البديع ، كأن يجعلوا من (السهولة) لونا ، وكأن يجعلوا من (النزاهة) لونا . وكأن يجعلوا من « الانسجام » لونا ، و من يجعلوا من (التهكم) لونا الخ .

وخلاصة القول أن النهضة العلمية الأدبية التي بلغت أوجها في عصر المماليك كانت تمتاز بأمرين :

أولها : صيانة التراث الإسلامى الذى كادت تعصف به أيدي المغول .

• وثانيهما : عدم اكتفاء المصريين بصيانة هذا التراث الإسلامى العظيم ، بل بإحتمهم

لأنفسهم أعمال الذوق في هذه الصيانة أو التجديد .

وهذا كله من حيث العلوم العقلية . أما العلوم العقلية كالفلسفة والمنطق والكلام

ونحوها ، فقد كانت من الأمور التي انصرفت عنها الطبيعة المصرية الخالصة ، ونباعها النوق
المصرى البحث ، فسكادت الفلسفة أن يفيض ماؤها في الأرض المصرية جملة ، ولم يكن
للجدل في مصر إلا ظل خفيف قصير . ومع ذلك لم يكن الجدل المصرى مبنياً على الأدلة
المنطقية بمقدار ما كان معتمداً على الحاسة القوية .

أجل — عنى العلماء في مصر فيما عتوا بالرد على الفرق الدينية المختلفة كالمعتزلة
حينئذ ، والرافضة حينئذ ، والحشوية حينئذ . والحشوية قوم كانوا يتكلمون في الجهة التي يرون
أن الله تعالى فيها بزعمهم . فانبرى العلماء في مصر للرد على هذه الفرق ، واعتمدوا في ردودهم
على اللغة التي منحهم الله فيها ذوقاً جميلاً أو إحساساً دقيقاً ، حتى لكانهم استغنوا
بهذه الحاسة اللفظية عن المهارة المنطقية .

على أن البحوث الكلامية والجدل بين الفرق الإسلامية كان قد أخذ حدةً
واتتهى إلى غايته في بغداد والشرق ، بحيث لم يبق هناك حاجة ماسة إلى استئناف البحث
الجدلى في مصر .

— ٩ —

ثم إن لهذه الحياة العقلية التي نتحدث عنها جانباً آخر لم يكن أقل وضوحاً وتعبيراً
عن الشخصية المصرية في القرون الوسطى من الجوانب الأخرى . وهذا الجانب الذي نعتيه
هو (التصوف) .

والمعجب أنه بينما كان الجنود المصريون يحيون حياة عنيفة في القلاع والحصون ،
ويجاهدون جهاداً مادياً شديداً في ميادين الحروب ، إذا طائفة أخرى من المصريين يحيون
حياة وادعة في معابدهم ، ويتزعمون بألحان دينية جميلة في خواتمهم ، ويروضون أنفسهم
رياضة روحية لطيفة لا غاية لها عندهم إلا الوصول إلى الله تعالى والاتحاد بذاته الكريمة !
ونحن إذ نقابل بين هاتين الصورتين من الحياة المصرية ، نشعر شعوراً حقيقياً بأن

هذه الحياة الروحية اللطيفة لم تكن في أكثرها إلا (انعكاساً) للحياة الحربية العنيفة ،
وهي حياة قامت بسبب الدين . فبينما كان الجنود السلجون والصليبيون يتقاتلون
متباغضين ، إذا بالمتصوفة من المصريين ينعمون في رياضهم الصوفية بحياة روحية ، تزل
فيها جميع الفوارق الإنسانية ، وتسودها المثل الأخلاقية ، وتكاد تنسى فيها جميع الخلافات
المذهبية أو الدينية ، ويشعر فيها المتصوف من أعماق قلبه بوحدة الأديان ، ويمتلئ فيها
قلبه بالحب لجميع بني الانسان . وبحسب التصوف نفسه أن يكون باعثاً قوياً على هذه
المعاني الانسانية العالية ، في عصر غلبت عليه عصبية دينية شديدة قاسية .

وفي استقرار الحركة الروحية في مصر يلاحظ الباحث أمرين هامين :

أولهما — أن الشعب المصرى يميل بطبعه إلى الدين ، ويستجيب لكل دعوة تقوم
على أساسه ، أو تمت إليه بسبب من أسبابه ، فلا موضع إذن للشك في أن الميول الدينية
متأصلة في هذا الشعب كل التأصل .

ثانيهما — أن البيئة المصرية كانت — وربما لم تزل — تربة صالحة لنمو التصوف
وذلك منذ أن نبتت فيها الرهبانية المسيحية ، وكانت مصر مهداً لهذه الحركة الصوفية .
ثم ظهر فيها التصوف الإسلامى أول ما ظهر في نهاية القرن الثانى للهجرة . وفي ذلك
العام — كما ذكر الكندى في كتابه طبقات الولاة — « ظهرت بالاسكندرية طائفة
يُسَمَّون الصوفية يأمرؤن بالمعروف فيما زعموا ويعارضون السلطان في أمره الخ » (١) .
ذلك في نهاية القرن الثانى للهجرة ، وأما في القرن الثالث نفسه فقد عرف من كبار
المتصوفة في مصر رجل يقال له ذو النون المصرى المتوفى سنة ٢٤٥ هـ كان
أستاذاً للكثيرين من متصوفى الشرق . ثم في القرون التى تلت ذلك ظهر بمصر جماعة
كبيرة من المتصوفة ، منهم على سبيل المثال : ابن الكيزانى في العصر الفاطمى ، وعمر بن

(١) كتاب الولاة والقضاة ص ١٦٢

الفارض في العصر الأيوبي ، والشعراني في العصر الممالي .

غير أن المجيب حقاً في هذا الشعب المصري القديم أنه تهافت كل الهافت على التصوف ، حتى إنه كان أكثر استجابة له من الدين ، ومعنى ذلك بعبارة صريحة : أنه إذا صح أن ننظر إلى التصوف على أنه شيء غير الدين الإسلامي ، فينبغي أن يقال هنا إن مصر تهيأت للتأثر بالتصوف أكثر من تأثرها بالدين الإسلامي . وليس في هذا القول أدنى غرابة أو مبالغة !

لهذه الأسباب كلها مجتمعة أفردت التصوف في كتابي هذا ببحث قائم بذاته ، حرصت فيه على أن أكشف عن الطابع المصري في هذه الناحية الروحية الخالصة ، وأن أجول للشخصية المصرية لونا من أزهى ألوانها في المصور الوسطى وهو التصوف .

- ١٠ -

أما الأدب الخالص ، فأنا وإن كنت لا أستطيع تناوله بإسهاب في هذا الكتاب ، لأني سأفرد له كتاباً خاصاً يظهر في القريب العاجل إن شاء الله - فأني لا أجد بداً من الإشارة إليه إشارة خفيفة ، مادمت أتحدث عن أثر الشخصية المصرية في كل جانب من جوانب الحياة المصرية الكثيرة .

ونظرة طائفة إلى هذا الأدب المصري الإسلامي الخالص تكفي لأن يلح القارئ فيه أموراً أو خصائص ، أهمها ثلاث :

الأولى : أنه كان أدب القوة والعاطفة .

والثانية : أنه كان أدب السخرية والفكاهة والملح اللفظية المتطرفة .

والثالثة : أنه كان أدب الزينة اللفظية بالمعنى المعروف في كتب البلاغة اذ ذاك .

فأما قوة الأدب المصري من حيث العاطفة فصدرها الجوادث السياسية التي

سيطرت على الحياة المصرية وأوجبت على مصر كما رأينا أن تكون زعيمة العالم الإسلامى
فى الحرمين الصليبية والغولية .

ولقد كان الأدب المصرى يومئذ فياضا بمعانى الحاسة والقوة ، رنانا بما يريد الساسة
المسلمون يومئذ أن يرنّ به من العواطف الدينية الحارة . ولا يستطيع أحد أن يقول أن
الشعر المصرى قصر فى هذه الناحية .

وأما فكاهة الأدب المصرى وميله الى السخرية فقد ظهرت فى الشعر والنثر ظهوراً
واضحاً ، بحيث لانكاد نلتقى بشاعر أو كاتب مصرى عريق فى المصرية إلا ونجد له فى
التعبير عن المسرح المصرى قدما راسخة ، ويداً طولى ، وطريقة تبعث على الضحك ،
وهو ضحك يظهر سريعاً ويختفى سريعاً ، لأن النكتة فيه مبنية على اللفظ ، وقلّ
أن تبنى على الفكرة .

وأما الزينة اللفظية فقد كلف المصريون بها كلفاً عظيماً . وطراً على مصر رجل من
فلسطين هو القاضي الفاضل ، فتعلم هذه الطريقة من طرق التعبير فى مصر ، ثم ازداد مع
الأيام تعلقاً بها ، وتيسر له فيما بعد أن يكون زعيماً سياسياً وأديباً كبيراً للمصريين . وأن
ينشر مذهبه الفنى ، فانتشر انتشاراً كبيراً ، وتحمس له الكثرة من أهل مصر ، وإن احتفظ
بعضهم يومئذ بشئ من القصد فى استخدام الزينة اللفظية التى أسرف فيها القوم .

على أن إسراف الأدب المصرى الوسيط فى استخدام الزينة اللفظية يرجع إلى
أسباب كثيرة سنناقشها فى موضعها من هذا البحث ، ومن البحث الذى نعهده فيما بعد باسم
(الحركة الأدبية فى مصر) بمشيئة الله تعالى . ويكفى هنا أن نبه إلى ثلاثة فقط من
هذه الأسباب :

أولها : ديوان الانشاء — فنذ وجد فى مصر هذا الديوان والعناية بالكتابة الفنية
فى مصر تفوق حد الوصف ، والعناية أيضاً بالمعارف الإنسانية التى تلزم للكاتب فى ديوان

الإنشا تزيد عن الحد . ومن أجل ذلك ظهرت الموسوعات الأدبية من جهة ، وبالنسبة للناس في التأنيق الكتابي نفسه من جهة ثانية .

وثانيها : الحضارة الفاطمية - وقد اتجهت هذه الحضارة فيما اتجهت إليه إلى المادة ، فبالغ الخلفاء الفاطميون في بناء القصور ، وفي غير ذلك من مظاهر العظمة ، وعاد ذلك كله على الأدب نفسه بالميل إلى الزخرف والمبالغة في هذا الميل .

وثالثها : - ذبوع الثقافة الدينية في تلك العصور وسيطرتها على أذهان العلماء والأدباء . ومن أخص مواد الثقافة الدينية القرآن . والقرآن هو السبب الأول في نهضة النحو واللغة والبلاغة وغيرها . والقرآن هو السبب الأول أيضا في جنوح الأسلوب إلى الزينة اللفظية والزخرف . وآية ذلك أنه كان من أظهر الميزات أو الخصائص الفنية لأسلوب القاضي الفاضل نفسه الميل إلى (نثر القرآن) على النحو الذي فعله الأدباء من قبله في (نثر الأشعار) ، مما سنوضحه كما قلنا في موضعه من البحث إن شاء الله .

تلك معالم الشخصية المصرية الإسلامية قدمدها لها بذكر مقوماتها وشيء من تاريخها في مصر الفرعونية واليونانية والرومانية . وبودي لو كنت أبحث لنفسى أن أزيد عن هذا القدر تفصيلا في القول . ولكنى خشيت - ولم أزل أخشى - أن يهتمنى القارئ بالإطالة في موضوع زعمت له أنه مقدمة . ولهذا القارئ كنت أريد أن أقول إنه إما أن يعدل عن قراءة هذه المقدمة ، وإما أن يقرأها وحدها ويعدل عن قراءة الكتاب نفسه ، يجمع بين الأمرين معا .

ومهما يكن من أمر ، فقد وجد مؤلف هذا الكتاب أنه لا غنى له عن كتابة هذا البحث أو المقال ، وأنه قد أشبع بكتابته رغبة ملحّة في نفسه ، وحقق شيئا من الأمل كان عنده ، وهو أنه يجب على المفكرين في مصر أن يعنوا عناية كبيرة ببلادهم ، وعقولهم ، ومزاجهم ، ونفسياتهم قبل أن يصفوا لنا شيئا من الأدب المصرى ، أو العلم المصرى . وأحسب لو أن عالما كبيرا من علماء المسلمين كابن خلدون كان يعيش في عصرنا

هذا ، وبخوض في نهضتنا هذه ، وحاول أن يكتب بحثاً علمياً كهذا ، لتقديم له بمقدمة في موضوع الشخصية المصرية ، ربما أربى عدد صفحاتها على صفحات البحث العلمى أو الأدبى ، بل ربما ذاعت شهرتها على شهرة البحث نفسه .
فما أخلقنا أحياناً أن نصنع صنيع هذا الرجل ، وأن نسلك طريقته ونذهب مذهبه !

- ١١ -

(و بعد) فهذا البحث الذى بين يديك بنيت على مقدمه وثلاثة كتب وخاتمة :
أما المقدمة فتلك التى أوشكت أن أفرغ من كتابتها ، وقد رأيت أبى جملت موضوعها البحث فى الشخصية المصرية : ما تاريخها ؟ وما معالمها ؟ وإلى أى مدى تأثرت بشخصيات الأمم الأخرى ؟ وإلى أى حد أثرت هى فى شخصيات هذه الأمم ؟ ثم ما الفرق بين الشخصية المصرية الفرعونية والشخصية المصرية الإسلامية ؟ وما مظاهر هذه الشخصية الأخيرة ، وما مدى ماطراً على مصر من التغيير بسبب هذا الدين الجديد ؟ إلى آخر تلك المشاكل التى عرضت لها عرضاً يسيراً بقدر ما سمح به حيز المقدمة .
ويأتى بعدها الكتاب الأول وعنوانه (مصر بين عهدين) :

أشرت فيه إشارة سريعة إلى مجيء الفاطميين إلى مصر ، وإلى قيامهم فيها بتأسيس خلافة جديدة كادت تزرى بالخلافة العباسية فى بغداد ، لولا أن دب فيها الفساد ، فاستطاعت الخلافة العباسية أن تعود إلى مصر ، وذلك بفضل الملك الفاصر صلاح الدين .
حتى أنى المالك فأقاموا فى مصر نفسها خلافة عباسية شكلية ، ونظرنا نحن إلى حياة الدولة الفاطمية وحياة الدولتين الأيوبية والمملوكية ، فإذا بين هاتين الحياتين فروق عدة أهمها خمسة :
فرق من حيث الأداة الحكومية .

وفرق من حيث الحماس الدينى الذى أظهرته كل دولة منها فى الحروب الصليبية
وفرق من حيث العقائد المذهبية .

وفرق من حيث الحياتين الاقتصادية والاجتماعية .

وفرق من حيث الحياة الثقافية .

وقد خصصنا كل واحد من هذه الفروق بباب وازنّا فيه بين حالة مصر في العهد

الفاطمي ، وحالتها في العهدين الأيوبي والملوكي .

أما الكتاب الثاني فقد جعلنا موضوعه (الحركة الروحية) ، ومهدنا لذلك

أولاً بالحديث عن عقيدة الاشعري ، وهي العقيدة التي اعتنقها صلاح الدين ، ثم انتقلنا

من ذلك إلى الحديث عن التصوف كيف نشأ في الاسلام بوجه عام ؟ وكيف نشأ بمصر

بوجه خاص ؟ وكيف أن صلاح الدين كان أول من أنشأ (خلافتاه) بالديار المصرية ؟

وأنشأنا بعد ذلك نصف الحياة في داخل هذه المعابد أو الخوانق ، وأشرنا في أثناء ذلك

إلى أخلاق المتصوفة الذين كانوا يحيون في داخل هذه الخوانق . وساقنا هذا إلى الكلام

عن طبقات المتصوفة في مصر خاصة ، فوقفنا عند طائفة من المشهورين من هؤلاء ،

ولذلك استغرق كتاب الحياة الروحية سبعة ابواب .

أما الكتاب الثالث والأخير فموضوعه (الحركة العلمية) ، وفيه تحدثت

عن نشأة المدارس في الإسلام ، وكيف أن صلاح الدين كان من سياسته الاعتماد على

هذه المدارس في إعادة مصر إلى المذهب السني الذي أبعدم الفاطميون عنه مدة من

الزمان . وذهبت أصف نظام هذه المدارس وطريقة التعليم فيها ، والعلوم التي كان يدرسها

الطلاب في هذه المؤسسات ثم أخذت أبحث في نواحي النشاط العلمي في مصر ، وأفردت

كل ناحية منها بباب : فباب للحديث ، وباب للفقہ ، وباب للنحو ، وباب للغة ، وباب

للبلاغة ، وباب للتاريخ ، وباب للادب ، وباب للموسوعات ، وباب للفلسفة ، وباب

تحدثت فيه عن القبط ومبلغ مساهمتهم في الحركة العلمية ، فتمت أبواب هذا الكتاب

عشرة كاملة ، توخيت فيها وصف التيارات العامة في كل ناحية من نواحي النشاط العلمي ،

وأثبتت ذلك في أكر الحالات بتراجم موجزة لكثير من البارزين في هذه النواحي .

ولقائل أن يقول : أفأكان خليقا بمن يؤرخ للحركة الفكرية في مصر الإسلامية أن يخص هذه الحركة منذ الفتح العربي إلى العهدين الطولوني والإخشيدى بكتاب ، ثم يخص العهدين الأيوبي والملوكي بكتاب وهكذا ؟ وجوابي عن ذلك : أننى فكرت فعلا في مثل هذا النظام ، غير أنى وجدت الحركة الفكرية فى مصر لم تظهر بوضوح قبل العصر الفاطمى ، بل وجدت الشخصية المصرية لم تصل إلى ما يشبه النضوج قبل هذا العصر الذى أشير إليه .

ومع هذا وذلك فسترى أيها القارئ أننى حيث أؤرخ لكل حركة من الحركات الروحية أو العلمية فى مصر كنت أرجع بها إلى أول نشأتها منذ الفتح العربى ، ثم لا أزال أتبعها حتى أبلغ بها العصر الفاطمى ، فالعصرين الأيوبي والملوكي .

على أننى ألقت النظر هنا إلى أننى وقفت ببحثى هذا عند نهاية الممالك البحرية ، لم أتجاوزها تجاوزاً ظاهراً إلى عصر الممالك البرجية . وذلك أن فى النية ، إذا كان فى العمر بقية ، أن أؤرخ لمصر فكرياً ثم أدبياً إلى عصرنا هذا ، وهو عصر فاروق الأول حفظه الله .

أما الخاتمة فعدت إلى الشخصية المصرية نفسها أخلص أثرها فى نواحي الحياتين الروحية والعلمية ، وأثبت ما وصلت إليه من النتائج فى هذا الموضوع الخطير ، وانتهيت من ذلك إلى الآراء التى تراها فى هذا البحث .

* * *

ولقد يعلم القراء أن البحوث العلمية الأدبية لم تكد تنمو وتتقدم شيئاً فشيئاً فى كلية الآداب ، حتى ظهر اتجاه حديث فى هذه الأبحاث هو دراسة الآداب القومية ، لتأخذ مكاناً ممتازاً إلى جانب (الدراسات العربية) . ولم تكن كلية الآداب مدفوعة إلى

هذا الاتجاه بدافع من قوميتها ولا يعامل واحد من وطنيتها ، إذ العلم نفسه لا يصح أن ينحضع كثيراً ولا قليلاً لمثل هذه البواعث . وإنما كان الباحث القوي في حقيقة الأمر آخر البواعث التي دعت إلى هذا الاتجاه . بل كان هذا الاتجاه نفسه طوراً من طوار الحركة العلمية والأدبية التي قام بها (قسم اللغة العربية في كلية الآداب) أو كان مرحلة من المراحل التي سارت فيها هذه الحركة . وآية ذلك أن هذا القسم في كلية الآداب يشجع لبحث في الأدب المصري ، كما يشجع البحث في الأدب الأندلسي ، كما يشجع البحث في الادب السوري والعراقي وهكذا .

والذي أريد أن أخلص إليه من هذا الكلام هو أن أقول في تواضع واستحياء أن هذا البحث الذي أذيعه الآن يعتبر من أوائل البحوث التي أخرجتها جامعة فؤاد في موضوع الدراسات المصرية : الأدبية منها والعلمية . وأنا إذ أقدم بحثي هذا إلى القراء أحب أن يملؤوا أنني رجل لا يضيق صدره بنقد ، ولا يسره خلفه بقول مادام هذا القول سادراً عن رغبة خالصة في الإصلاح

أجل أحب أن يعلم القراء عنى ذلك ، بشرط أن يلاحظوا كذلك ان العلم نفسه لا يعرف الكلمة الحاسمة في موضوع ما . ورحم الله زعيماً من زعماء النهضة الأدبية في مصر الأيوبية حيث قال :

« إنى رأيت أنه لا يكتب إنسان كتاباً في يومه إلا قال في غده : لو غير هذا لكان حسن ، ولو زيد كذا لكان يستحسن ، ولو قُدِّم هذا لكان أفضل ، ولو تُرِكَ هذا لكان أجمل . وهذا من أعظم العبر ، وهو دليل على استيلاء النقص على جملة البشر » .
والله ولي التوفيق ما

عبد اللطيف حمزة

مصر الجديدة في ربيع الأول ١٣٦٦
الموافق ١١ فبراير ١٩٤٧

الكتاب الأول
صربين عشرين

تمهيد

أتى الفاطميون مصر ففوزوها بسيفهم ، كما غزوها بعقائدهم وميولهم ، واتخذوا لذلك طرقاً تدل على فرط ذكائهم ، فاستعانوا في الترويج لدعوتهم بالسيف والقلم والسياسة والعلم والدين والأدب جميعاً .

وقد اتجهوا منذ بداية أمرهم إلى المساجد فجهروا فيها بشيء من آرائهم ، وبشروا فيها بجزء من عقائدهم ، ثم أذنوا فيها « بحى على خير العمل » وهو أذان الشيعة وحدهم ، لا تعرفه فرقة غيرهم ، فكان ذلك إيذاناً منهم بحرب طاحنة لم يكن بد من وقوعها بين مذهب الشيعة الذى تبشر به حكومة الفاطميين ، ومذهب السنة الذى كانت عليه الكثرة المطلقة من الشعب المصرى إلى ذلك الجلين .

قيل ولما دخل المعز أمر أن تكتب على سائر الأماكن بمدينة مصر : خير الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم أمير المؤمنين على بن أبى طالب عليه السلام ^(١)

وكان أيسر ما لافته الحكومة الفاطمية من هذا الشعب السنى أنه أعلن شكه فى نسب القائمى بها ، وغازط ذلك الفاطميين حتى قيل إن بعض الأشراف اجتمعوا (بالمعز) عند وصوله إلى مصر فسأله أجدهم مانسبه ؟ فأجاب (المعز) أنه سيعقد مجلساً يعلن فيه هذا النسب . واجتمع الناس فى هذا المجلس فسلّ (المعز) سيفه إلى النصف وصاح فيهم « هذا نسبي » . ثم نثر عليهم الذهب وقال « وهذا حسبي » !! فأجاب الأشراف والناس « سمعنا وأطعنا » ، وهى حكاية مشهورة لا يعنينا أن تكون صحيحة أو غير صحيحة ، ولكن يعنينا ما تدل عليه ، وهو أن الخلفاء الفاطميين كانوا يعانون جهداً عظيماً فى إزالة ماعلق بأذهان الناس فى مصر من الشك فى نسبهم ، وما زالوا كذلك حتى استقرت أمورهم نهائياً فى تلك البلاد ، وأمنوا على أنفسهم مكر الخلافة العباسية فى بغداد .

(١) خطط المقرئى الجزء الرابع ص ١٥٦

ثم ما كادت الخلافة الفاطمية تفرغ من نشر مذهبها والتمكين لدعوتها حتى اتهمت بعد بإيذاء المستمسكين في مصر بمذهب أهل السنة ؛ فقيل « إنه في سنة إحدى وثمانين وثلاثمائة هجرية ضرب رجل بمصر وطيف به المدينة من أجل أنه وجد عنده كتاب الموطأ لمالك بن أنس » ، وهى عبارة نقلها القريرى في خططه^(١) عن المسبحى . والرأى عندنا فى ذلك أنه حادث شاذ لما نعرفه عن الفاطميين من ميلهم إلى التسامح مع أهل المذاهب والديانات الأخرى .

ومها يكن من شىء فقد قوى أمر هذه الخلافة العلوية ، وعظم سلطانها حتى لقد كان الخليفة (الأمير) تجدده نفسه بالسفر إلى المشرق والغارة على بغداد لتوحيد المذاهب الدينية فى جميع الممالك الإسلامية ، وقال الأمير فى ذلك شعراً منه هذان البيتان :

دع اللوم عني لست منى بموثق فلا بد لى من صدمة المتحقق
وأسقى جياذى من فرات ودجلة وأجمع شمل الدين بعد التفرق^(٢)

وهكذابقى العالم الإسلامى كله أو أكثره موزعاً بين خلاتين هما الخلافة العلوية الفتية فى مصر والمغرب ، والخلافة العباسية التى هربت وضعفت وانحصرت أو كادت تنحصر فى بغداد . ثم إنه حول منتصف القرن الخامس الهجرى كانت الخلافة العباسية قد تخلصت نهائياً من سلطان البويهيين المعروفين بتحمسهم لمذهب الشيعة ، ووقعت هذه الخلافة تحت سلطان الأتراك الذين عرفوا بتحمسهم لمذهب السنة .

وكان الأتراك السنيون فى جملتهم شعباً مختلفة ، أخذ بعضها يتلو بعضها فى الظهور والسيطرة على مقاليد الأمور ، فظهرت منهم الدولة الغزنوية أولاً ، ومدت سلطانها إلى الهند والجل وخراسان ، ثم تبعها الدولة السلجوقية التى اتصل رجالها بالخلافة العباسية بصلّة النسب ، فازدادوا تحمسا فى الدفاع عن هذه الخلافة العتيقة ضد أعدائها من الشيعة ، ثم

(١) خطط القريرى الجزء الرابع ص ١٥٧

(٢) للقريرى الجزء الثانى ص ٢٧٩

ورث الأتابكة دول السلاجقة ، وهؤلاء الأتابكة هم الذين نشأ في أحضانهم «نجم الدين أيوب» ، وهو والد صلاح الدين الأيوبي منشىء الدولة الأيوبية . والغريب أن الفاطميين حين أدركوا خطورة هذا الجنس التركي العظيم ، طفقوا يستميلون منهم الأتراك الغزنويين ، وبعث الخليفة الحاكم بأمر الله إلى سلطانهم إذذاك «محمود بن سبكتكين» خطابا بهذا المعنى ، فرد عليه السلطان رداً لا نعلم أقبح منه . ثم أعاد الخليفة الظاهر بن الحاكم الكرة مع هذا السلطان نفسه ، فلم يكن حظه بأكثر من حظ أبيه من قبل^(١) . وأخيراً يش الفاطميون من أن يقللوا من حماس الأتراك السنيين ، وعلموا أو كان ينبغي أن يعلموا أنهم إنما يؤتون من هذه الثغرة ١٩

ثم بظهور الأتراك السلجوقيين يبدأ تاريخ الحروب الطويلة التى أبلى فيها الأتابكة ، وأبلى فيها صلاح الدين ، ونعنى بها الحروب الصليبية ، وهى حروب نشبت كلها من أجل بيت المقدس ، وهو البلد الذى قدر له أن يكون مكانا تقتتل فيه ديانتان ، هما الإسلام والمسيحية ، وتلتقى فيه حضارتان ، هما الحضارة الشرقية والحضارة الغربية .

وبقى الحال على ذلك حتى أتى صلاح الدين أن يتغلب على أعدائه من الفرنج وأن يحصرهم فى شريط ضيق على الساحل ، ثم ترك للمالِك الذين خلفوا أولاده من بعده مهمة أخرى هى إخراج آخر صليبي من هذا الشريط الضيق على الساحل .

والواقع أنه كان على صلاح الدين أن يقوم فى ذلك الوقت — كما سنرى بعد — بعملين خطيرين : أولهما تأسيس دولة قوية له فى مصر والشرق ، وثانيهما مطاردة الصليبيين الذين أتوا من بلادهم البعيدة بحجة المحافظة على القدس .

وفى خطوط كثيرة يحيط بها التاريخ السياسى لهذه الفترة ، أفلح صلاح الدين الأيوبي فى إزالة الدولة الفاطمية وإقامة الدولة الأيوبية ، والأرجح عندى أن هذه

(١) قالوا ان السلطان بعث بالكتاب الذى أتاه من الحاكم بأمر الله إلى الخليفة العباسى بعد

ان خرقه وبعث عليه من وسطه — النجوم الزاهرة ج ٤ ص ١٥١

• الحكومة الأيوبية كانت إسلامية أكثر منها مصرية ، وأن صلاح الدين كان فيما أرى مدافعا عن الفكرة الدينية أكثر من الفكرة المصرية . ذلك أن صلاح الدين لم يخرج عن كونه تلميذاً مخلصاً للأتابكة الذين منهم نور الدين ، وكانت الخطة التي وضعها هؤلاء الأتابكة المخلصون للدين هي أنهم يملكون الشام ، ثم يجند الشام وماله يملكون مصر ، ثم يجند مصر ومالها يطردون الفرنج . ومعنى ذلك أن الفكرة الدينية نفسها هي التي كانت مسيطرة على أذهانهم ، وهي التي ألهمتهم هذه الخطة التي نفذها السلطان الملك العادل نور الدين الأتابكي شطراً منها ، ثم قام من بعده السلطان الملك الناصر صلاح الدين بتنفيذ شطر آخر^(١) . ثم أتى المالك فنجحوا في تنفيذ الشطر الأخير . وبذلك أمسكوا يد التاريخ عن أن تكتب صفحة الخزي أو العار الذي كاد يلحق بالإسلام لولا هذه الجهود التي بذلوها حتى تم لهم النصر نهائياً على الفرنج .

وهؤلاء المالك هم جند بنى أيوب وأتباعهم والمؤلفة أكثرية من عناصر بعيدة عنهم غريبة عن بلادهم . والواقع أن الدولة العباسية هي التي وضعت الأساس الأول للاستعانة بالعناصر الأجنبية في إدارة الدولة ، ذلك أن الدولة العباسية قامت على أكتاف الفرس أولاً ثم استعانت منذ المعتصم والمتوكل بالترك ثانياً . وأما تاريخ الاستعانة بالمالك في الديار المصرية فيرجع إلى الدولة الطولونية (٢٥٤ — ٥٢٩٢ هـ) ؛ حين اشترى أحمد بن طولون مماليكه من الديلم ، واستعان الفاطميون بعدهم بالمغاربة والسودان والأتراك . ثم في عهد الدولة الأيوبية أو في أواخرها عاد الملك الصالح نجم الدين أيوب إلى الاستعانة بالمالك . ومنذ يومئذ علت كلمة المالك البحرية . وكان من أشهر من نبغوا من هؤلاء الملكة شجرة الدر التي حكمت مصر ثمانين يوماً وتزوجت

(١) وهنا نحيل القارىء إلى خطاب كتبه القاضي الفاضل على لسان السلطان صلاح الدين إلى الخليفة العباسي وفيه يقول : (... فقد أنفق المولى مال مصر في فتح الشام ، وأنفق مال الشام في فتح الجزيرة ، وأنفق مال الحج في فتح الساحل ، وينفق إن شاء الله تعالى مال القسطنطينية في فتح روميه . والملوك كلهم وكلاؤه وامناؤه على خزائنه إلى أن يسلوها إليه .. الخ) انظر كتاب الروستين ج ٢ ص ١٧٧ ص ٣١ مطبعة وادي النيل بمصر سنة ١٢٨٨ .

بعز الدين أيبك ، وبانتخابه ملكاً على مصر زالت الدولة الأيوبية ، وأخذت مكانها دولة المماليك البحرية .

وامتاز عصر هذه الدولة بأنه من أزهى عصور مصر الإسلامية . فقد أصبحت مصر إذ ذاك عاصمة لدولة عظيمة تمتد حدودها من برقة غرباً ، إلى البحر الأبيض شرقاً ، ومن آسيا الصغرى شمالاً إلى بلاد النوبة جنوباً ، وخضعت لهذه الدولة بلاد اليمن والحجاز .

واستطاعت هذه الدولة القوية أن تقوم فوق ما قامت به من طرد الصليبيين نهائياً من البلاد بواجب آخر لا يقل عنه خطورة ؛ وهذا الواجب الأخير هو صدم (الغول) الذين هجموا على الشام وحاولوا الوصول إلى مصر بقصد امتلاكها لأنفسهم ، فانبرى المصريون لهم وحالوا بينهم وبين الوصول إلى أغراضهم . وبذلك أصبح للمماليك يد كبرى لا على مصر وحدها ، بل على العالم الإسلامي كله .

وبسبب هؤلاء الغول حدث حادث آخر خطير ؛ وهو إلغاء الخلافة العباسية من بغداد ، وشعور السلاطين من المماليك في ذلك الوقت بالحاجة القصوى إلى إحياء الخلافة العباسية في مصر . وتم ذلك فعلاً في عهد بيبرس وتحقق بهذا في عهد المماليك أمل كان يداعب المصريين في عهد أحمد بن طولون .

ولا شك أن الحادث كان له خطره في حياة الدول الإسلامية عامة ، والدولة المصرية خاصة . ويكفى أن يكون من آثاره أن الخليفة الذي كان يجمع في يده السلطين الدينية والدنيوية أصبح في مصر رجلاً يعمل بمشيئة المماليك ، ويأتمر بأوامرهم ، وليس في استطاعته عمل فوق ذلك .

هذه الظروف التي تشير إليها هي التي جعلت لمصر في القرون الوسطى شأنًا عظيمًا ممتازاً ، فأصبحت بحق زعيمة العالم الإسلامي ، وحامية للخلافة الإسلامية العباسية ، ولهذا أثره الكبير في الأدب والعلم ، كما سنرى بعد .

والحق أن المؤرخين لا يستطيعون أن يخفوا عجبهم من هذا المنصر الجديد الذى حكم مصر وهو عنصر المالك . وهم طائفة من الأرقاء اشتراهم سيدهم بالمال ثم غنى بتريتهم عناية خاصة . ومصدر العجب هو كيف استطاع هؤلاء الأرقاء فى وقت قصير جداً أن يسيطروا سيطرة تامة على قطر غنى كصر ، وعلى غيره من الأقطار الأخرى ؟ ثم كيف استطاعوا فى سهولة ويسر أن يخلقوا لأنفسهم هذه الامبراطورية الواسعة ، وأن يحافظوا عليها ويقوموا على حمايتها وحماية مصر والإسلام من خطرين داهيين عظيمين ، هما خطر الصليبيين وخطر المغول ؟

ومع ذلك فإن هذا العجب نفسه تلاشى قليلاً قليلاً حين عرفنا بعض الأسباب التى كان لها أثر واضح فى نجاحهم . ومن هذه الأسباب حسن تريتهم وإعدادهم ، ومنها وقوع التنافس الشديد بينهم للوصول إلى المراكز الكبرى فى الدولة ، ومنها مركز الملك أو السلطنة . ومعنى ذلك أن باب المجد كان مفتوحاً على مصراعيه أمامهم ، موصداً فى الوقت نفسه على الشعب الذى أوشك أن يعيش فى عزلة تامة عن حكمه ، لأنهم حرموا عليه الانخراط فى سلك الجندية ، وقصروه على أعمال القلم من ناحية ، والزراعة والصناعة من ناحية ثانية . والغريب كذلك فى صفات أولئك المالك حرسهم حرصاً شديداً على صالح الشعب المصرى ، واستمسكهم مع ذلك بقواعد الدين الإسلامى . وهذا كل ما يمكن أن يلاحظه المورخون على حياة المالك العامة . أما حياتهم الشخصية الخاصة فالظاهر أنها كانت موضعاً للظلم أو السخط .

والظاهر أيضاً أن الأمر الذى كان يدعو إلى احترام المالك هو رابطة المملوك بأستاذه ورابطة أستاذه به ؛ إذ كان المملوك أطوع لأستاذه من أبنائه ، وكان الأستاذ أخلص لمملوكه من نفسه ، بل كان الأستاذ حريصاً على أن يصل مملوكه إلى رتبته ، ولكن بعد أن يمرّ بدور عظيم من التربية العسكرية أولاً والتربية الثقافية بعد ذلك . ولهذا

الأسباب كلها مجتمعة ، ولأسباب أخرى ، كذلك ، أصبح الملوك خليقاً بالسيادة على مصر فأصاب من هذه السيادة قسطاً أعانه على القيام بواجبات كثيرة وخطيرة ، من أجلها وأعظمها الواجبان اللذان أشرنا إليهما ؛ وهما طرد الصليبيين ، وصد الهجوم المفولى الذى كان خطراً على الاسلام والمسلمين .

والذى لا نزاع فيه أن مصر التى كانت تحكمها دولة شيعية ؛ هى الدولة الفاطمية كانت مخالفة كل المخالفة لمصر التى كانت تحكمها دولتان سنيان ؛ هما الدولة الأيوبية والدولة المملوكية .

وما دنا سنتعرض لوصف الحياتين الروحية والثقافية لمصر الأيوبية والمملوكية فلا مفر لنا أولاً من أن نصف هذا التغيير الذى طرأ على مصر بانتقالها من دولة إلى دولة حتى أصبحت على الشكل الذى تراها به فى حكم بنى أيوب ، ثم على الشكل الذى انتهت به كذلك فى حكم المماليك .

ومعنى هذا أننا نريد أن نتحدث عن الفروق الواضحة بين مصر فى العهد الشيعى ومصر فى العهد السنى . والحديث عن هذه الفروق بين هذين العهدين هو موضوع الكتاب الأول من كتب هذا البحث .

ونحن إذ ننظر فى تاريخ الدولة الفاطمية والدولتين الأيوبية والمملوكية نجد بينهما فروقا من وجوه عدة :

(١) تفرق من حيث الأداة الحكومية .

(٢) وفرق من حيث الحماسة الدينية التى أظهرها كل من الشيعة والسنة ضد العدو المشترك بينهما فى ميدان الحروب الصليبية .

(٣) ثم فرق من حيث الحياتين الاقتصادية والاجتماعية .

(٤) وفرق من حيث العقائد المذهبية .

(٥) وفرق من حيث الحياة الثقافية ، ونعنى بها طريقة كل دولة فى تنقيف

الشعب المصرى .

وليس شك فى أن الحياة المصرية بألوانها الأدبية والعقلية كانت معرضاً عاماً لهذه الفروق التى نشير إليها ، ولوحة ارتسمت هذه الصور المختلفة عليها . ولهذا الحياة الأدبية كتاب غير هذا الكتاب الذى نخصصه للحياة الفكرية ، فلنتحدث الآن عن هذه الفروق واحداً واحداً ، وليكن هذا الحديث عنها أدنى إلى الإيجاز بقدر المستطاع . وذلك أن موضوع هذه الفروق التى نشير إليها وسيلة لا غاية فى بحث كهذا البحث ، وسنخص كل فرق منها بفصل .

الفصل الأول

الأداة الحكومية

يتلخص الفرق من هذه الناحية في أن حكومة الفاطميين كانت حكومة مدنية ، بينما كانت حكومة بنى أيوب حكومة عسكرية وكانت حكومة الماليك مدنية عسكرية في وقت معاً ، ومصدر ذلك أن الفواطم أنوا مصر كما قلنا ومهتهم الأولى والأخيرة هي الدعوة الفاطمية . وحكومتهم لهذا حكومة الدعاوة المذهبية على هذا الوجه لا أكثر ولا أقل . والجيش الفاطمى نفسه كان خليطاً عجيباً من عناصر مختلفة أكثرهم من المرتزقة ، ومن هؤلاء المغاربة ، والأتراك ، والفز ، والديلم ، والسودان ، وفرقة يقال لها المصامدة وهي قبيلة من البربر أهل عدد وشوكة .

نم أنت الدولة الأيوبية فكان لها - كما قلنا - مهتان خطيرتان أولاهما القضاء على الخلافة الفاطمية ، والثانية التغلب على الفرنج في الحروب الصليبية .

من أجل ذلك اعتمد ملوك بنى أيوب منذ عهد صلاح الدين على جيش تألف معظمه من الأكراد الذين ظلوا وخدم عدة الدولة الأيوبية ، وعنوان القوة الحربية ، حتى كان عهد الملك الصالح نجم الدين أيوب ، فوقع في الخطأ الذى ارتكبه الفاطميون ، وهو اعتماده على الجند المرتزقة ، فرأيناه يقتنى لنفسه عدداً كبيراً من الماليك ، وكان معظمهم من الأتراك الذين ثبتوا معه في محنة وقعت له بسبب النزاع على الملك بينه وبين أخيه العادل الثانى ، في أواخر الدولة الأيوبية ، وكان ذلك من أكبر العوامل في زوال هذه الدولة من الديار المصرية ، وانتقال الأمر فيها إلى هؤلاء الماليك . ثم إن الفاطميين استقلوا بمصر فأنشأوا فيها خلافة جديدة ناهضت الخلافة العباسية العتيقة ،

وبزتها في كثير من مظاهرها . واستعان الخليفة الفاطمي في إدارة مصر بحكومة معقدة التركيب . كثيرة الدواوين ، مشحونة بعدد ضخم من الموظفين على رأسهم الوزير . فمن دواوين الحكومة الفاطمية إذ ذاك : ديوان الإنشاء ، وديوان بيت المال ، وديوان الجيوش وديوان الأحباس ، وديوان الرواتب ، وديوان خزائن الكسوة والطراز . وفي كل ديوان من تلك الدواوين عدد كبير — كما قلنا — من الموظفين يرأسهم رجل يقال له صاحب : فصاحب لبيت المال ، وصاحب لديوان الأحباس ، وصاحب لديوان الإنشاء وهكذا . والأخير — وهو صاحب ديوان الإنشاء — يلي الوزير نفسه في الرتبة ، ثم يأتي بعده صاحب القلم الدقيق « يوقع على المظالم ، ويخول بالخليفة يدرس معه شيئاً من القرآن وسير الأنبياء ويعلمه تجويد الخط » .

ثم يأتي بعده صاحب القلم الجليل « ينسلم رقاع المظالم من صاحب القلم الدقيق ، ويضعها في الصيغة القانونية قبل عرضها على الخليفة للتصديق عليها » .

ثم كان من كبار الموظفين في الدولة الفاطمية غير أصحاب الدواوين : صاحب الباب ، ونائب صاحب المال ، ووكيل بيت المال ، وحامل مظلة الخليفة ، وصاحب الرسالة . ووظيفة هذا الأخير حمل كتب الخليفة إلى الوزير وغيره من كبار موظفي الدولة .

أما المناصب الدينية فكان من أهمها في ذلك الوقت ثلاثة وهي : وظيفة قاضي القضاة ، فوظيفة داعي الدعاة ، فوظيفة المحتسب ، وإلى هذا الأخير أمر النظر في الأسواق والمحافظة على الآداب . أما داعي الدعاة فسيأتي ذكره في الكلام على الدعوة الفاطمية ، وأما الوزير في العهد الفاطمي فكان أول أمره « وزير تنفيذ » بمعنى أنه لا يستبد بأمر من الأمور دون رأي الخليفة ، ثم أصبح في أواخر العهد الفاطمي « وزير تفويض » بمعنى أنه يستبد دون الخليفة بكل أمور الدولة ؛ يجعل مواردها في يديه ، ويتدخل حتى في تعيين الخليفة ، ويتمتع في الدولة بسلطان مطلق كما يظهر لنا ذلك بوجه خاص في سيرة رجل من وزراء الفاطميين هو الوزير الأفضل بن بدر الجمالي .

هذا كله في الدولة الفاطمية . أما الدولة الأيوبية فكان لها من الحروب ما يصرفها

عن أكثر تلك النظم البيروقراطية المعقدة . ونحن نعلم أن هذه الحروب استغرقت حياة هذه الدولة من أولها إلى آخرها ، فلم تر هذه الدولة الحربية بدأ من الاكتفاء بالضرورة فقط من هذه النظم :

فأما من حيث الخلافة فقد أتى صلاح الدين إلى مصر ليُرد فيها الأمر إلى نصابه ، فقصى على الخلافة المصرية الجديدة ، وأعاد الخطبة لبنى العباس . وأما من حيث «الوزارة» فقد اتخذ سلاطين بنى أيوب لأنفسهم وزراء «تنفيذ» كانوا يرجعون في كثير من الأمر إليهم ، وكانوا يعتمدون كثيراً على فطنتهم وحسن سياستهم ، كما فعل السلطان صلاح الدين مع وزيره العظيم عبد الرحيم بن علي اليسانى المعروف (بالقاضي الفاضل) . ومع ذلك فقد كان في استطاعة السلاطين في الدولة الأيوبية أحياناً أن يستقنوا عن خدمات الوزير ؛ كما حدث ذلك للملك العادل الأول ، فقد استوزر العادل رجلاً نصرانياً أسلم هو ابن النحال ، فلما مات هذا ، استوزر العادل من بعده رجلاً جباراً عاتياً هو صفى الدين بن شكر ، كان يقال له (الصاحب) ، ولم يلقب وزير بهذا اللقب قبله كما يقول المقرئى .^(١) ثم تغير العادل عليه ، ورفع يده من الوزارة وأقاله منها ، ولم يستوزر أحداً بعده . ثم مات العادل وخلفه ابنه الكامل ، فعادت الوزارة مرة أخرى إلى (بن شكر) هذا ، فظنى وبنى حتى قبض الكامل عليه وعلى أولاده «وأحاط بجميع موجوده ، ولم يستوزر بعده أحداً»^(٢) . واكتفى الكامل بأولاد شيخ الشيوخ ، وكانوا إخوته من الرضاع ، فكان يرجع في أموره إليهم ، ويستشيرهم كأنهم وزراؤه .

ولأن السلطان الأيوبي كان كثيراً ما يتغيب عن الديار المصرية بسبب اشتغاله بالحروب الصليبية وغيرها من الحروب في الشرق ، فقد اضطره ذلك إلى استحداث

(١) خطط المقرئى ج ٣ ص ٣١٣

(٢) راجع كتاب السلوك في معرفة أخبار الملوك للمقرئى طبعة مصطفى زياده ج ١ قسم أول

صفحات من ١٧٦-١٩٢ ، ٢٠٥-٢٢٢

وظيفة جديدة هي (وظيفة نائب السلطان) ، وهو الرجل الذي يلي السلطان في الرتبة وينوب عنه في أثناء غيابه . فكان السلطان صلاح الدين ينوب عنه في حكم مصر أخاه الملك العادل حيناً ، وابن أخيه تقي الدين عمر حيناً ، والخادم بهاء الدين قراقوش حيناً ثالثاً وهكذا . ثم جاء السلطان الملك العادل فأصاب عنه ابنه الكامل في حكم مصر عشرين سنة ، واستقل الكامل بالحكم من بعده عشرين سنة أخرى .

وأما دواوين الحكومة فقد اكتفت الدولة الأيوبية منها بديوان الإنشاء ، وديوان الجيوش ، وديوان الأسطول . وجعلوا لهذا الأخير ميزانية خاصة ، وعهدوا به في بداية أمره إلى الملك العادل أخى السلطان صلاح الدين ، ثم ديوان بيت المال وكان يتألف من سبعة عشر رجلاً ،^(١) وكان لكل ديوان رئيس يقال له ناظر الديوان . فرجل كابن عماتى في أوائل الدولة الأيوبية كان ناظراً لديوان بيت المال ، ورجل كابن مطروح في أواخرها كان ناظراً لديوان الجيوش وهكذا .

وإلى جانب الوظائف السابقة نسمع بوظائف أخرى في البلاط الأيوبي كوظيفة الحاجب ، وعمله إدخال الناس على السلطان ، ووظيفة « الاستادار » وله النظر في إدارة البيوت السلطانية ، ووظيفة « الدوادار » ومن عمله تبليغ الرسائل إلى السلطان وتقديم المنشورات إليه للتوقيع عليها ، ووظيفة الأمير (جان دار) ومهمته الوقوف على باب السلطان واستئذانه في استقبال رجال الدولة ، ووظيفة (ناظر الخصاص) وإليه النظر في شئون السلطان المالية . وقد بقيت هذه الوظائف الأخيرة إلى عهد الماليك وكان لها في ذلك العهد شأن أكبر من شأنها في العهد الأيوبي بكثير .

ثم كان من أهم الوظائف الدينية في العهد الأيوبي بعد وظيفة قاضى القضاة ، وظيفة المحتسب ، وكانت هذه الوظيفة معروفة في الإدارة الفاطمية ، ولكن يظهر لى أن مهمة المحتسب في الدولة الأيوبية كانت أشق من مهمته في الدولة الفاطمية ، إذ كان من عمل هذا الرجل في الدولة الأيوبية النظر في العقائد الدينية ، ومحاربة الفلاسفة

(١) ناظر ديوان قوانين الدواوين لابن عماتى ح ط الأمير عمر طوسون ص ٢٩٧

والرافضة ، والمعتزلة والقدرية والدهرية ، ومراقبة الناس في الصلاة وخاصة صلاة الجُمُع والعيدين ، ثم النظر في الأسواق العامة ، وما يجري فيها من الربا والاحتكار وغلاء الأسعار والبخس ، وهو أن تواطىء رجلاً يريد بيع سلته فتمدحه بها أو ترفع كثيراً من ثمنها حتى يتورط في شرائها رجل غيرك . وكان على الخنسب أن يحول دون بروز الحوانيت حتى لا تموق المروز ، كما كان عليه أن يكشف عن صحة الموازين في دار خاصة بها يقال لها (دار العيار) . وكان عليه أن يفتش الفنادق ، ويبحث التجار والسقايين على النظافة ، ويراقب معلمى الكتائب ويمنعهم من الإسراف في ضرب الصبية . وكان عليه أن يراقب حركة مرور الدواب والسفن وغير ذلك ، ويمر بالناس في الحمامات ومجالس التمازى والطرقات المزدهجة وهكذا^(١) . فذلك إذن فرق ما بين الدولتين الفاطمية والأيوبيية من حيث الأداة الحكومية .

أما الأداة الحكومية في ظل المماليك فقد كان لها شكل آخر يتفق ومزاج المماليك كما يتفق وظروفهم التي أشرنا إلى جزء منها ؛ فقد كان العرش المصرى يظفر به عادة أقوى أمراء المماليك وأشجعهم وأمهرهم وأقدرهم على صيائه والتمكين له . ولم يمض الحال طويلاً على هذه الصورة إلا ريثما أتى السلطان العظيم بيبرس ، فبنى الحكم المصرى على نظام الوراثة . واستطاع بيبرس ومن أتوا بعده من سلاطين المماليك أن يحدثوا تغييراً جوهرياً في نظام الإدارة المصرية حتى أصبح هذا النظام الإدارى مضرب المثل في الدقة وحسن الانسجام .

وهذه الوظائف الادارية التي أحدثها المماليك نقلوا بعضها عن العباسيين ، كما نقلوا بعضها الآخر عن الفواطم وبنى أيوب ، وتألف لهم من كل ذلك نظام بديع يعطينا القلقشندى صورة وافية منه في كتابه صبح الأعشى .

(١) انظر في ذلك كتاب المثل السائر لابن الأثير ج ١ القاهرة ص ٢٢٧ والمخطط للقرىزى ج ١ ص ٤٦٤ ، و صبح الأعشى ج ١١ ص ٢١٢ ، ٤١٤ و اقرأ مقال (الخنسب) بدائرة المعارف الاسلامية الخ .

ولعل من أظهر التغيرات التي حدثت في وظائف الإدارة قلة نفوذ الوزير وزيادة نفوذ موظف جديد هو (نائب السلطنة) . فبعد أن كنا نرى الكلمة والنفوذ في عهد الدولتين الفاطمية والأبوية للوزير أصبحنا نجد الكلمة والنفوذ لهذا الموظف الجديد وهو نائب السلطنة .

وكان من أشهر نواب السلطنة في ذلك الوقت على سبيل المثال : سيف الدين قطز والأمير فارس الدين اقطاي وغيرها .

ثم من الوظائف الكبرى عدا نائب السلطنة والوزير وظيفة (أتابك) ، ووظيفة (والى القاهرة) ، ووظيفة (والى إقليم) وهكذا .

والأتابك هو القائد العام للجيش ، ووالى القاهرة هو منفذ الأحكام فيها ومقيم الحدود على أهلها ، وهو المنوط به تعقب المجرمين والمفسدين ومراقبة أبواب القاهرة . ومن ثم كان يطلق عليه أحيانا اسم (صاحب العسس) واسم (والى الطواف) والاسم الأخير هو الذى عُرِف به عند العامة .

وكان من أهم دواوين الحكومة في دولة المماليك :

(ديوان الانشاء) : وكان صاحبه يلقب في أوائل عهد المماليك صاحب الدست الشريف ، كما كانت الحال على ذلك أيام الدولة الفاطمية . ثم لقب بصاحب الدرج ، ولقب أيضاً بصاحب الدست . ثم في أيام السلطان قلاوون تلقب صاحب الديوان (وهو يومئذ فتح الدين بن عبد الظاهر) بلقب كاتب السر ، وبصاحب ديوان الانشاء ، وبتناظر الانشاء الشريف .

وتم موظف آخر عظيم ، ولقبه صاحب الجناح الكريم ، وهو أول من يدخل على السلطان وآخر من يخرج من حضرته ؛ ويحضر بحكم مركزة حلف اليمين التي يؤديها ولاية الأقاليم .

وكان لصاحب ديوان الإيثار مساعدون يلونه في الرتبة ، وهم « كُتَّاب الدست » ، وقد وزعت أعمال الديوان عليهم توزيعاً حسناً .

كما كان هناك طائفة أخرى من الكتاب هم (كُتَّاب الدرج) ؛ مهمتهم الاطلاع على الملاحظات التي يبدونها كاتب السر أو أحد من كُتَّاب الدست أو نائب السلطنة أو الوزير أو غيرهم . ولكن لا يجوز لأحد من (كتاب الدرج) أن يتخذ لنفسه صفة الموقعين على الكتب الديوانية كما يفعل كتاب الدست .

وكان يعاون كتاب السر في عملهم أناس آخرون من أهمهم :

الدوا دار : وكان عليه أن يقدم للسلطان كل ما تؤخذ عليه العلامة السلطانية من المناشير والتواقيع والكتب . والعلامة السلطانية هي الإشارة التي كان يذيل بها السلطان الأوراق لتمطى الصفة الرسمية . والعلامة من حيث هي نظام فاطمي أخذه المماليك عن الفاطميين ، وكانت علامة السلطان في العصر المملوكي « الحمد لله شكراً بنعمته » ووظيفة الدوا دار نفسها وظيفه عباسية أخذها العباسيون عن القرس^(١) .

وحسبنا ذلك في الكلام عن الأداة الحكومية لننتقل منه إلى الحديث عن القرق بين الدولة الشيعية والدول السنية من حيث :

(١) تلك إشارة موجزة إلى نظام الحكومة في عهد المماليك . ومن أراد التوسع في هذا الموضوع فليدفع إلى الأمام لففتشندى ، والمقصود الرفيع المنشأ للخالدى ، وكتاب زبدة كشف الممالك لخليل بن شاهين الظاهري ، وكتاب الدواوين لابن عماد وغيرهم .

الفصل الثاني

التحمس الدينى

من أغراض الكلام عن التحمس الدينى هنا بيان الموقف السياسى . ونحن نعلم أن الدولة الفاطمية منذ عهد وزيرها الأفضل بن بدر الجمالى بدأت تضعف فى داخل البلاد وخارجها :

فأما فى داخل البلاد، فقد غلب عليها (الوزراء العظام)، واستأثروا فيها بجميع السلطان . وأما فى خارجها، فقد ظهر الصليبيون ، واغتصبوا من الامبراطورية الفاطمية مدنا هامة كانت نواة للولايات اللاتينية التى أنشأوها فى الشرق الأدنى ، ومن هذه المدن : الرها وأنطاكية ، وبيت المقدس .

وكانت الأخيرة وهى بيت المقدس بأيدى المسلمين منذ فتحها أمير المؤمنين عمر بن الخطاب ، وبقيت فى أيديهم إلى هذه السنة التى انتصر فيها الصليبيون على الوزير الأفضل ، وفتحوا المدينة ، وبث قائدهم إذ ذاك الى البابا بعبارة المشهورة «إن خيولنا كانت تخوض إلى ركبتها فى بحر من دماء الشرقيين فى إيوان سليمان ومعبدته ! » . من أجل ذلك ثار رأى الإسلامى العام فى الشام ، واتصلت هذه الثورة بالرأى الإسلامى العام فى مصر والعراق ، وكان لكل من هذه الأقطار الثلاثة مصر والشام والعراق موقف يخالف موقف الآخر :

فأما (بغداد) ، فلم تستطع أن تفعل شيئا ، أو تقدم للتأثرين يومئذ يد المساعدة . قال أبو المحاسن فى النجوم الزاهرة عند ذكره لهذه الثورة^(١) : وخرج المستنفرون

(١) الجزء الخامس ص ٧٥١ ط دار الكتب المصرية .

من المسلمين ومعهم قاضى دمشق ، فوصلوا إلى بغداد ، وحضروا فى الديوان ، وقطموا شعورهم ، واستفاثوا وبكوا ، وقام القاضى فى الديوان ، وأورد كلاماً أبكى به الحاضرين ، وكان مما قاله يومئذ :

مزجنا دماء بالدموع السواكب فلم يبق منا عرضة للمراجم^(١)
وكيف تنام العين ملء جفونها على هفوات أيقظت كل نائم
وإخوانكم بالشام يضحى مقيلهم ظهور المذاكى أوبطون القشاعم^(٢)
ومن هذه القصيدة أيضاً قوله :

وكاد لمن المستجن بطيبة^(٣) ينادى بأعلى صوته يال هاشم !
أرى أمتى لا يشرعون إلى العدا رماهمو والدين وأهى الدعائم !
وليتهمو إذ لم يذودوا حمية عن الدين ضنوا غيره بالمحارم !!
والتقى غيره كلاماً مؤثراً ، وكان من ذلك قوله :

فقل لذوى البصائر حيث كانوا أجيئوا الله ويحكوا أجيئوا !!
ثم عقب أبو المحاسن على هذا كله بقوله :

« ومع ذلك فقد عاد الشّاميون والقاضى معهم من بغداد بغير نجدة .. ! »
وأما « مصر » ، فقد جهز وزيرها الأفضل جيشاً من أهلها ، قاتل به الفرنج قتالاً عنيفاً ، أحرز به النصر ، غير أنه نصر لم يستنفذ به بيت المقدس .

وأما « دمشق » ، فكانت فى ذلك الوقت مربّصاً للاتراك السنيين ، الذين كان الدم يغلى فى عروقهم ، والنجاح الصليبي فى أول أمره يثير أعماق الأسى فى صدورهم ، فأخذوا على عاتقهم مهمة طرد العدد ، ووضمو لأنفسهم هذه الخطة التى أشرنا إليها من

(١) الرضة ، الحيلة وعرضة للناس ، يقومون فيه

(٢) القشاعم : المن من السور والاسد ، وأم قشعم الحرب والنية ، المزاكى من الحبل التى أنى

عليها بعد فروحها سنة أو ستان

(٣) المدينة المنورة .

قبل ، وهي خطة تقوم على امتلاك مصر ، وبامتلاكها يستطيعون السيطرة على الموقف الحربي في ذلك الوقت .

ومن ثم وجدنا نورالدين محمود يجتهد منذ يومئذ في مراقبة السياسة المصرية ، ويحاول أن يتألف بعض وزراء الدولة الفاطمية ، حتى لقد كانت بينهما وبين أحدهم وهو (الصالح بن رزيك) صداقة خلقتها هذه الظروف التي نشرها ، وبررت حدوثها العاطفة الدينية العليا ، ونفى بها عاطفة المسلمين شيعة وسنيين ضد الصليب . وإذن فبينما كانت الخلافة العباسية من الضعف والخور بحيث عجز خلفاؤها عجزاً تاماً عن القيام بنصيبهم في دفع الخطر الصليبي ، وبينما كانت الخلافة الفاطمية من المرض والخلل بحيث أصبح وزراؤها ولا يعمل لهم إلا التنازع فيما بينهم على الحكم والسلطان ، إذ بالأتابكة الذين نجحوا بالشام يقدرين موقفهم ، ويتنبهون لمركزهم ، ويتحمسون للدفاع عن أنفسهم وعن دينهم وكرامتهم ، لا يصددهم عن ذلك خور في عزائمهم ، ولا يصرفهم عنه نزاع ينشب بينهم ، كهذا الذي ظهر بمصر . ومن الأدب العربي الذي قيل في هذه الحوادث السياسية التي نشير إليها نأخذ الدليل على تحمس الأتابكة للدين ، وهو تحمس لا يقاس به تحمس المسلمين من المصريين أو العراقيين . والباحثين أن ينظروا لذلك في أشعار المذهب بن الزبير — شاعر المصريين في أيام الصالح بن رزيك^(١) ، ولهم أن يقرأوا كذلك أشعار المذهب الموصلي ، والعماد الأصفهاني ، وشاعر يقال له ابن القيسراني ، وآخر يقال له ابن منير الطرابلسي^(٢) . وهؤلاء جميعاً بعض شعراء الدولة النورية في تلك الفترة التاريخية . ومن قراءة أشعارهم كما قلنا نعرف مبلغ الحماسة الدينية التي كانت تغلي في قلوب أولئك الأتراك السنيين ، وزعيمهم إذ ذاك ، هذا الرجل الذي مر ذكره بنا وهو نور الدين ؛ وهو من نصتبه بحق الاستاذ المباشر للبطل الخالد صلاح الدين الأيوبي .

(١) أنظر كتاب خريدة القصر للعماد الاصفهاني محفوظ بدار الكتب المصرية ج ٣٦١ وما بعدها

(٢) أنظر كتاب الروضتين ج ١ صفحات ٣٨ ، ٤٨ ، ٥١ ، ٥٥ ، ١٨٤ م وأنظر كتاب

الروضتين ج ١ صفحات ٣٨ ، ٤٨ ، ٥١ ، ٥٥ ، ١٨٤ . وانظر كذلك في كتاب مفرج الكروب لابن

واصل — محفوظ بمكتبة جامعة فؤاد الأول ج ١ صفحات ٨٢ ، ٨٨ ، ١٢٨

وندع الأدب نفسه جانباً ، لنذكر أنه كان من نتيجة هذه الظروف السياسية كلها أن ضعفت هيبة الخلافة الفاطمية المصرية ، كما ضعفت من قبل هيبة الخلافة العباسية ، فظفر بالزعامة الحربية منذ يومئذ جند نور الدين بالشام .

والواقع أنه كان من الأسباب التي أضعفت من شأن الخلافة الفاطمية — بل هو في الحقيقة من أهم هذه الأسباب — ضياع الشام نفسها من يدها ، ثم توزع البلاد الشامية إذ ذاك قوتين ؛ أخذت كل واحدة تنافس الأخرى ، وهاتان القوتان هما قوة الأتابكة في دمشق ، وقوة الصليبيين في القدس .

والذين يتأملون التاريخ المصري منذ عهد الفراعنة الى اليوم ، يجدون أن مصر تصبح دولة قوية مادام الشام جزءاً منها ، ولكنها تصبح ولا حظ لها من القوة متى ضاع هذا القطر من يدها . أو بعبارة أخرى ، كانت مصر بمجرد شعورها بالقوة ، لاتبث أن تضم إليها الشام ؛ فاذا ضعفت فيها هذه القوة ضاع الشام منها تبعاً لذلك .

نعرف هذا في مصر من عهد رمسيس الثاني في التاريخ القديم ، ثم منذ العهد اليوناني والروماني قبل ظهور الاسلام ، ثم منذ الفتح العربي الذي انتبه فيه الحكام انبهاً شديداً إلى هذه الحقيقة ؛ حتى كان عهد الطولونيين ، فالإخشيديين ، فالفاطميين ، فالأتابكة السنين الذين وجدوا أن مقامهم بالشام لا معنى له حتى يملكوا مصر ، ويحملوها مقرأ لحكمهم ، ومركزاً لقيادتهم .

وفي العهد الأيوبي ظلت مصر مقرأ لهذا الملك ، وكانت الشام نفسها جزءاً منه ، وكان السلطان يبعث إليه من إخوته وذوي قرابته من بنوب عنه . ثم في عهد المالك كان السلطان المملوك يبعث إلى الشام بعماله الذين لا يلبث أحدهم بهذا القطر ، حتى يأمره السلطان بتركه والانتقال منه إلى غيره . وكان ذلك كله من جانب المالك مبالغة في الحرص على الشام ، حتى لا يفكر أحد من أولئك الحكام في أن يستقل به ، ويسبب إخلالاً عظيماً في الدولة من أجله .

ذلك فرق ما بين الدولة العلوية الفاطمية، وبين الدول السنية، من حيث الموقف
السياسى الذى كان نتيجة للحماسة الدينية . وقد اكتفينا هنا ببيان الأسس التى
بنى عليها هذا الموقف ، ثم يسان الأدوار الأولى من أدوار هذا التحمس الدينى الذى
كانت تظهره كل منهما تجاه هذا الموقف . أما بقية الأدوار الأخرى فنحن فى غنى عن
الإشارة إليها الآن . ويكفى أن نعلم أن صلاح الدين وأولاده من بعدهم الذين حبسوا الصليبيين
فى شريط ضيق على ساحل البحر الأبيض ، وأن المماليك من بعدهم هم الذين أجلوا
آخر صليبي عن البلاد الإسلامية ، لنعرف مقدار الغليان الدينى، الذى يدفع المسلمين فى
فى عهد الدولتين السنيتين دفعا قويا الى مقاتلة الصليبيين ، والاستشهاد فى سبيل هذه
الغاية الدينية الكبرى ، مما سنذكره بالتفصيل فى كتاب غير هذا هو كتاب (الحركة
الأديبية) إن شاء الله تعالى .

الفصل الثالث

الحياتان الاقتصادية والاجتماعية

فرق كبير بين حياة الناس في ظل دولة مدنية كالدولة الفاطمية عنيت بالدعواتين السياسية والمذهبية ، وبين حياتهم في ظل دولة عسكرية كالدولة الأيوبية ، قضت العمر كله من أوله إلى آخره في الحروب الصليبية ، وبين حياتهم في ظل دولة مدنية عسكرية في وقت معاً كدولة المماليك .

والحق أن الفاطميين كانوا من الخدق والمهارة بحيث استطاعوا أن يلفتوا اليهم نظر الشعب المصري لفتا قويا ، وإن يشعروهم بعظمة الحكم الفاطمي ، وكرم رجاله إلى الحد الذي لم تعرف له مصر نظيراً قبل مجيء هذه الدولة . وكان من الأشياء التي اعتمد عليها الفاطميون للوصول إلى أغراضهم السياسية والمذهبية ، ما أظهره يومئذ من العناية العظيمة بالمواسم العامة ؛ فزادوا في بهجة الرعية ، وتوددوا إليها ، وملأوا أفواه زعمائها وشعرائها وعلماؤها وسادتها ، ومنحوهم أئمن القرص لإظهار سرورهم وفرحهم بها ، وحذبهم عليها . وكان هذه الأعياد نفسها كانت جزءاً هاماً من برامج الدعاية السياسية ، التي فطنت لها الخلافة الفاطمية ، ونجحت في تنفيذها نجاحاً لا مثيل له .

وإن الباحث ليعجب من نظام هذه الأعياد وكثرتها والإعداد لها ، فقد ذكر المقرئ مني منها ثمانية وعشرين عيداً في كل عام ^(١) : منها عيد رأس السنة ، ويوم عاشوراء ، ومولد النبي صلى الله عليه وسلم ، ومولد علي بن أبي طالب ، ومولد الحسين ومولد فاطمة ، ومولد الخليفة الحاضر ، وليلة أول رجب ، وليلة نصفه ، وليلة أول شعبان

(١) خطط المقرئ مني الجزء الثاني ص ٣٨٤

وليلة نصفه ، وغرة رمضان ، والجمعة الأخيرة منه ، وموسم عيد الفطر ، وموسم عيد النحر ،
وعيد القدير،^(١) وكسوة الشتاء ، وكسوة الصيف ، وموسم فتح الخليج ، ويوم التوروز ،
ويوم الميلاد ، ويوم خيس العهد ، (وتسميه العامة في مصر خميس العدى ، ويعمله نصارى
مصر قبل الفصح بثلاثة أيام) ، وموسم وفاء النيل . الخ .

وكان الخلفاء الفاطميون يشتركون بأنفسهم فى جميع هذه الأعياد والمواسم ، على
كثرتها ، وصعوبة ما كانوا يأخذون به أنفسهم من مظاهرها ومراسمها . وفى كتاب صبح
الأعشى^(٢) أوصاف عظيمة لهيئة الخليفة فى خروجه فى كل موكب من هذه الموكب
الرائعة . ويطول بنا القول لو أردنا أن نعرض لوصف موكب واحد منها . ولقد بلغ من
عناية الخلفاء بهذه الأعياد أنهم كانوا يصدرون الأوامر المفصلة إلى عمالهم وولاتهم
ووزرائهم يحثونهم فيها على المبالغة فى إعداد هذه الموكب ، وإظهار أمارات البذخ والترف
بها ، وإعداد الكسوة التى توزع على أرباب السيف والقلم ، والهبات التى تمنح لهم ،
وأكياس المال التى تعطى للشراء ، كل كيس منها باسم شاعر منهم ، والذبايح التى تنحر
يومئذ ، ثم القناطير المنقطرة من السكر والحلوى ، وأصناف الطعام التى يعمل بها سباط
عام يمد لوجوه الدولة أيضاً ، وربما حمل مابقى منه إليهم فى بيوتهم بعد ذلك .

فاذا أضفنا إلى كل ذلك أن الوزراء الفاطميين كانوا يحتذون الخلفاء أنفسهم فى
فى مظاهر الأبهة والعظمة ، وفى اقتناء الذهب والفضة ، حتى لقد قيل عن أحدهم وهو «الأنفل
ابن أمير الجيوش بدر الخجالي» أنه خلف من الأموال والنقود والقماش والمواشي ما يستحى
من ذكره^(٣) . كما قيل عن هذا الوزير نفسه إنه فى غداة اليوم الذى مات فيه «أمر الخليفة

(١) عبد القدير فيه تزويج الأياى ، وفيه الكسوة وقرقة الهبات لكبراء الدولة والمبشرين ،
وعنى الرقاب وقرقة الذبايح .

(٢) أنظر الجزء الثالث — المجلة الخامسة ص ٤٩٨ طبعة دار الكتب .

(٣) النجوم الزاهرة ج ٥ ص ٢٢٢ .

بنقل ثروته إلى دار الخلافة، وجعل على ذلك جماعة من الكتاب يقومون على إحصائها .
وتم ذلك في أكثر من شهرين بين سمع الخليفة وبصره «^(١)» - نقول إذا عرفنا ذلك كله
أدركنا مقدار الترف والبذخ الذين عاشت فيهما الدولة الفاطمية، وتمتع بهما الوزراء
والعظماء وأصحاب الشأن في هذه الدولة . ثم إذا سألنا بمدى مبلغ ما أصاب العامة أنفسهم
من هذه الثروة الضخمة ، لم نستطع أن نقول شيئاً ، وإن كنا نستطيع هنا أن نؤكد أن
أن الخلافة الفاطمية بهرت أعين العامة واسترهبتهن ، وأطلعتهم على عظمة هذه الخلافة ،
وشغلهم بهذه المناظر الخلابة ، فحسب هؤلاء العامة أن ينالوا شيئاً - ولو طفيفاً - من
فترات الموائد التي مدت للأمراء والشعراء ، والوجوه والعظماء ، وحسبهم كذلك أن
يصيبوا شيئاً من الدنانير التي تنثر عليهم في بمض المناسبات .

ولما جاءت الدولة الأيوبية لم يكن عندها من فراغ البال ، ما يسمح لها بإقامة كل هذه
الأعياد، ولا كان عندها من وفرة المال ما يمكن أن تنفقه في غير الحرب التي فرضتها على
نفسها ضد الفرنج ؛ فاكثفت بالضرورة من هذه الأعياد، واقتصدت في كثير جداً من
مظاهرها ، وجعلت لبعضها معنى غير الذي جملة الفاطميون له . .

من ذلك مثلاً يوم عاشوراء : فقد كان الفاطميون يتخذونه يوم حزن تتعطل فيه
الأسواق ويعمل فيه السباط العظيم المسمى (سماط الحزن)، وكان يصل الناس شيء كثير منه ؛
فلما زالت الدولة لفاطمية اتخذ الملوك من بنى أيوب يوم عاشوراء يوم سرور يوسعون
فيه على عيالهم وينبسطون في المطاعم ويصنمون الحلوى . . الخ .

ولقد عني ملوك بنى أيوب بالأسمطة السلطانية، التي كانت تمد أول النهار وآخره، وخاصة
منها ما كان في أيام العيدين « وفي كل هذه الأسمطة يؤكل ما عليها ويفرق نوالات، ثم تسقى
الأشربة المعمولة من السكر والأفاويه المطيبة بماء الورد المبردة . وبلغ مضروف السباط

(١) الفاطميون في مصر ص ٢٤١

في كل يوم من أيام عيد القطر من كل سنة خمسين ألف درهم، منها نحو ألفين وخمسة
درهم تنبيه العلمان العامة»^(١).

ومع ذلك فلم تكن عناية بنى أيوب بالأسطة ولا بالأعياد شيئاً بالمقياس إلى عناية
الفاطميين بهذه المواسم وما يتصل بها. ورجح أن ملوك بنى أيوب كانوا يحتفلون بالأعياد
الحربية أكثر من احتفالهم بالأعياد الأخرى؛ فكان أحدهم إذا رجع من غزوة له ضد
الفرنج، أو انتصر على منافس له في الملك، أمر فدقت له البشائر في طول البلاد وعرضها، ومد
السماط فنالت منه طبقات الشعب على اختلافها، وكان اليوم يوم فرح وسرور يعم الشعب،
ويصل فيه الشمر، وتوزع فيه المطايا، وتنفذ فيه الدراهم والدنانير على العامة الخ.

ومع هذا فقد حرصت الدولة الأيوبية على إبطال كثير من عادات العامة في الأعياد
الرسمية، ولقيت في سبيل ذلك عنتاً ومشقة. يقول القاضي الفاضل في متجددات سنة
أربع وثمانين وخمسة عند ذكره عيد النوروز^(٢) «وقد كان بمصر في الأيام الماضية والدولة
الخالية — يعني دولة الخلفاء الفاطميين — من مواسم بطالاتهم؛ فكانت المنكرات ظاهرة
فيه والفواحش صريحة في يومه، ويركب فيه أمير موسوم بأمير النوروز ومعه جمع كثير،
ويقتل على الناس في طلب رسم رتبته على دور الأكابر، ويقنع بالميسور من الهبات؛
ويتجمع المؤثثون والناسقات تحت قصر اللؤلؤ بحيث يشاهد منهم الخليفة، وبأيديهم الملاحى
وترتفع الأصوات، وتشرب الخمر في الطرقات، وينراش الناس بالماء، وبالماء والخمر،
وبالماء ممزوجاً بالقاذورات؛ فان غلط مستور وخرج من داره لقيه من يرشه ويفسد ثيابه
ويستخف بجرمته؛ فإما فدى نفسه وإما فضح. ولم يجر الحال في هذا النوروز على هذا
ولكن قدرش الماء في الحارات، وأتى المنكر في الدور أرباب الخسارات»

ثم في عصر المماليك عنى السلاطين بمظاهر الأبهة، وقلدوا الفاطميين في الخروج في

(١) خطط القرطبي الجزء الثاني ص ٢١٠—٢١١

(٢) كتاب السلوك ج ١ قسم أول هامش ٤ ص ١٢٦ نقلاً عن خطط القرطبي ج ١ ص ٩٣

مواكب عظيمة استرعت أعين الشعب ، وأشاعت في قلوب أفراده سروراً عظيماً واحتراماً كبيراً للملوك وسلاطينه . وكان من أشهر هذه المواكب ستة :

أولها موكب السلطنة ، وهو الموكب الذي يحدث عند اعتلاء سلطان جديد عرش الديار المصرية ، وفيه كان يركب السلطان والخليفة العباسي والوزير والأمراء والقضاة وكبار الدولة إلى سرادق كبير خارج باب النصر ؛ وهناك يقبل الخليفة على السلطان ويلبسه بنفسه خلع السلطنة ؛ ويمود السلطان بعد ذلك إلى القاهرة ؛ وذلك في طريق فرشت كلها بالبسط المزركشة ، ويسير الأمراء بين يديه ، والحاشية أمامه ، والجاويزية تصيح ، والموسيقى تصدح ، فاذا وصل إلى العرش قبّل الأمراء الأرض بين يديه ، ثم يتقدمون ويقبلون يديه — كل على قدر مرتبته^(١)

قيل إن أول من ركب بشعار السلطنة هو صلاح الدين يوسف بن أيوب . ولم يركب بها من سلاطين المماليك أحد قبل بيبرس .

وثانيها — موكب الاحتفال بكسر الخليج ، على نحو ما كان عليه الحال من قبل في الدولتين الفاطمية فالأيوبية

وثالثها — موكب صلاة العيدين ؛ وللقنشدى في كتابه صبح الأعشى أوصاف عظيمة لهذا الموكب^(٢) . وقبل الفراغ منه يمتدّ السباط كالمعتاد ويخلع السلطان على كبار موظفي الدولة ممن خدموه في هذا اليوم .

ورابعها — موكب لعب الكرة على نحو ما يحدث في العيدين تقريباً وخامسها — موكب الخروج إلى سرياقوس — قال المقرئ :

« والسلطان في مثل تلك الحالات كان لا يتكلف إظهار كل شعار السلطنة . بل يكون الشعار في موكبه السائر فيه جمهور مماليكه مع المقدم عليهم واستاداره ، وأمامهم الخزائن

(١) انظر الحفظ للمقرئ ج ٢ ص ٢٠٩

(٢) صبح الأعشى ج ١ ص ٤٧ — ٤٨

والجنائب والمهجن . وأما هو نفسه فإنه يركب ومعه عدة كثيرة من الأمراء الكبار والصغار من الغرباء والخووص . ويقصد في الغالب تأخر النزول إلى الليل . فإذا جاء الليل حلت قدومه فوانيس كثيرة ومشاعل . فإذا نام السلطان طافت به الممالك دائرة بعد دائرة ، وطاف بالجميع الحرس ، وتدور الزفة حول الدهليز في كل ليلة النخ ،^(١)

ولسنا نستطيع الإسهاب في وصف هذه المواكب ، ولا غرض لنا من وصفها إلا أن نعطي صورة بسيطة لحياة الأبهة والترف التي كان يحياها السلاطين في ذلك الوقت . ولا نملك الآن إلا أن نحيل القارىء إلى المراجع الكبرى التي عنت بوصف هذا الجانب من جوانب الحياة المصرية الأرستقراطية ، وأهما هنا كتاب صبح الأعشى للقلقشندى وكتاب الخطط للمقرئزى

ومع ما نعمت به مصر من الغنى والترف في حكم الدولتين الفاطمية والأيوبية ، فقد منيت كذلك بالجماعات الشديدة التي أصابت البلاد المصرية من حين إلى حين ، بسبب نقص النيل ، ونحن في زماننا هذا لانشر بتأثير الجماعة لأنه زمان من أكبر مرآياه نشاط التجارة الخارجية ، وسهولة المواصلات البرية والبحرية والجوية .

والحق لقد عانت مصر من هذه الجماعات ما يثير في نفس القارىء أعمق الأسى والحزن على تلك الأوقات المصيبة التي مرت بأهل تلك البلاد ، والتلف العظيم الذي تعرضوا له في حياتهم ؛ فقد اضطر الناس في كل جماعة من هذه الجماعات إلى أكل القطط والكلاب ، ثم تزايد الحال « حتى أكل الناس بعضهم بعضا ؛ وكانت طوائف منهم تجلس بأعلى البيوت ومعهم سلب وحبال فيها كلاليب ؛ فإذا مر بهم أحد أقوها عليه ونشله في أسرع وقت وشرحوا لحمه وأكلوه » ؛ وعدم القوت « حتى أكل الناس صفار بنى آدم من الجوع فكان الأب يأكل ابنه مشويا ومطبوخا ، والمرأة تأكل ولدها . . . وأكثر

(١) صبح الأعشى ج ٤ ص ٤٦

ما يوجد ذلك في أكابر البيوت ، ووجدت لحوم الأطفال بالأسواق والطرقات مع الرجال والنساء مخفية وألف الناس ذلك .

ولقد منبت مصر في العهد الفاطمي وحده بأكثر من سبع مجاعات ، كما منبت في العهد الأيوبي نفسه بمجاعة كبيرة حدثت في أيام السلطان الملك العادل أبي بكر بن أيوب أخى السلطان صلاح الدين . وفي كتاب صغير للمقرئزى^(١) هو كتاب (إغاثة الأمة بكشف الغمة) وصف موجز لبعض هذه المجاعات ، وعرض خاطف لأسباب وقوعها ، وبينان سريع لبعض الحلول التي كان الأمراء والملوك يلجأون إليها للتخفيف من وقعها : كأن تصدر الأوامر المشددة على التجار بمنع الاحتكار ، أو كأن يتعرض الحكام لقتل بعضهم جبهة ليكون قتلهم عبرة ، فلا تحدث أحد التجار نفسه بحبس الغلة ، أو كأن يعمد الخليفة أو السلطان إلى توزيع الفقراء على الأمراء : فأمر المائة يطعم مائة ، وأمير العشرة يطعم عشرة وهكذا . وأخيراً يتعرض المقرئزى في كتابه هذا لعلاج هذه المحن ، مستمينا في ذلك بدراسة اقتصادية لجميع الظروف المحيطة بها ، متعرضا لبيان الأسباب المباشرة في حدوثها ، مقدما بين يدي القارئ بعض الحلول التي يراها هو كفيلة بإزالة هذه المحن التي حاقت بأهل مصر ، وأهملكت الحرث والنسل ، وكانت سببا حاما في سقوط دولة قوية كالدولة المصرية الفاطمية .

والحديث عن الحياة الاقتصادية في ظل الدول الفاطمية والأيوبية والملوكية ، يدعونا إلى الحديث عن الموارد المصرية في ذلك الوقت .. ما مصادرها ؟ وبم تأثرت من العوامل الأخرى غير عامل المجاعات ؟ وهو العامل الذي ليس لإحدى الدولتين ذنب فيه ، ولا كانت إحداها تستطيع دفعه بأكثر مما تهيأ لها في ذلك الوقت .

ولا شك أنه كان من أهم موارد الدولة إذ ذاك الزراعة والصناعة والتجارة ،

(١) وهو الكتاب الذي اقتبسنا منه العبارتين السابقتين وعنوانه (إغاثة الأمة بكشف الغمة)

للمقرئزى ، طبعته لجنة التأليف بمصر انظر من ص ٢٤ — ٤٠

أما الزراعة فلمصر شهرتها بها منذ القدم؛ وذلك بسبب خصب النيل ، ولها كذلك شهرتها في غلات خاصة كالقطن والقمح والقصب والفاكهة . وأما الصناعة ثم فكرة خاطئة وهي أن مصر كانت في جميع عصورها التاريخية أمة زراعية خالصة ، مع أن عدداً كبيراً من أبناء مصر كانوا يكسبون عيشهم عن طريق الصناعة ، وكانوا يجمعون أحياناً بينها وبين الزراعة والتجارة .

وكانت الصناعات المصرية تعتمد غالباً على المواد الأولية التي تنتجها البلاد نفسها، ثم إن أهل مصر في العصور الوسطى كانوا يستمسون بالمنتجات الوطنية : يتخذون منها كل ما يحتاجون إليه من ملابسهم وأثاث منازلهم ونحو ذلك ؛ لا تستثنى من هذه الطبقة غير الأغنياء من الأمراء والوزراء وكبار التجار .

وكان من أهم الصناعات المصرية إذ ذاك غزل القطن ونسجه ، وكانت المنسوجات المصرية قطنية أم صوفية وحريرية مضرب المثل دائماً في الشرق الإسلامي كله . وكان الأقباط في مصر الإسلامية بوجه عام هم أصحاب الصناعات العامة وأهمها التجارة . ووظن كثير من الناس أن الدولة في مصر كانت تحتكر الصناعة ؛ والحقيقة أن الحكومة كانت تحتكر أنواعاً قليلة من الصناعات وترك للشعب ما بقي فيها .

ولكن ما السبب الذي كان يدعو الحكومة إلى هذا الاحتكار ؟ السبب في ذلك أن الخلفاء الفاطميين بوجه خاص كانوا إذا أرادوا تشریف رجل من الأتباع خلعوا عليه خلعاً خاصة ؛ وكثيراً ما كانت هذه الخلع من ملابسهم الخاصة . وفوق هذا كان على الخليفة أن يكسور رجال الحاشية مرة أو اثنتين في كل عام وكان للباس والخلع شأن إذ ذاك لا يقل عن شأن الأوسمة والنياشين في وقتنا الحاضر ؛ بل كان الخليفة إذا غضب على أحد أتباعه صادر ممتلكاته وبدأ بهذه الخلع الغالية الثمن ؛ ثم عرضها على الأسواق واشتراها الناس . ومن يدرى ؟ لعل هذه الطريقة السيئة كانت سبباً من أسباب أخرى كثيرة ، انتهت بنشر الطاعون وغيره من الأوبئة الفتاكة في البلاد المصرية في تلك العصور .

من أجل ذلك كله احتاج الخلفاء إلى أن تكون لهم مصانع خاصة بهم حتى ينتج لهم هذا القدر الذى يحتاجون إليه من المنسوجات الكثيرة الغالية . ولا شك أنها كانت تبلغ قدراً يدعو إلى العجب والدهشة فى أوقات العرس ونحوه . أما الناحية المالية لهذه الصناعات فكانت على جانب لا بأس به من التنظيم والدقة ، بحيث كان هناك وسطاء بين الصناع والمستهلكين ؛ مهمتهم القيام بهذه المبادلة على وجه يضمن الراحة لهم جميعاً .

ولعله كان من أهم الصناعات المصرية يومذاك صناعة السكر ، ومنه تصنع الحلوى على اختلاف أنواعها وأشكالها ، مما احتاج إليه الخلفاء فى أعيادهم وسماطهم فى ولأهم وأيام انتصاراتهم الحربية . ولا ننسى أنه كان من عادة الخلفاء كما قلنا أن يبعثوا بالمقادير العظيمة من هذه الحلوى فى أوان كبيرة إلى بيوت الوزراء والعلماء وكبار الدولة .

أما التجارة المصرية فكانت على نوعين ، تجارة داخلية وأخرى خارجية . فأما الداخلية فقد كان للدولة نصيب كبير منها . ولعل السبب فى ذلك راجع إلى أن الضرائب التى كانت تفرضها الدولة لم تكن فى كثير من الأحيان تدفع مالا ، وإنما تدفع أرضاً أو عقاراً أو محاصيل . ثم إن الحكومة كانت تحتكر جزءاً من التجارة ، وكانت كثيراً ما تتبع حق الاحتكار لبعض التجار ؛ فكان هؤلاء يرفعون الأسعار ، فتعلو صيحات الشعب من الغلاء ، فتعود الحكومة إلى الضرب على أيدي أولئك التجار وهكذا . وأما التجارة الخارجية فكان أكثرها يومئذ مع بلاد النوبة ، وبلاد الشرق الأوسط ، وبحر الروم (البحر الأبيض المتوسط) . فأما تجارة النوبة فكان من أهم عناصرها تجارة الرقيق . وقد اعتمد الفاطميون عليها كثيراً ، وكان الرقيق أو العبيد يؤلفون جزءاً ما من جيش الخلافة . وأما تجارة الشرق الأوسط فقد كان لها طريقان : طريق البحر الأحمر عبر قوص ، وطريق دجلة والفرات وشواطئ البحر الأسود .

وبقى الطريق المصرى على جانب عظيم من الأهمية التجارية ، لم يفقدها إلا منذ

الكشوف البرتغالية التي حولت التجارة جملة عن هذا الطريق ، وذلك في عهد الحكم العثماني ، أعني في القرن العاشر الهجري .

وسيطرت دولة المماليك فوق ذلك على طرق القوافل من أوروبا والهند . وكانت تجارتها تصل إلى بلاد الشرق الأقصى . وفي عهد هذه الدولة بنوع خاص ازدادت موارد الثروة المصرية ، وكان بيت المال يستمد هذه الموارد من مصادر شتى منها : ضريبة الأرض والخراج ، وضريبة المعادن ، وزكاة رؤوس الأموال ، والرسوم الجمركية . وقد كان المماليك يشتطون أحيانا في هذه الرسوم ، حتى قيل إن السفينة التي تصل إلى ميناء الإسكندرية كان عليها أحيانا أن تدفع ضريبة تزيد على أربعين ألف دينار . واشتهر إذ ذاك من الثغور المصرية — خلا الإسكندرية ، وثغر دمياط ، وثغر تنيس ، وثغر رشيد ، وثغر عيذاب ، وثغر أسوان .



أما الحياة الاجتماعية فكادت أن تكون متشابهة في مصر في أثناء الدول الفاطمية والأيوبية والملوكية ، وذلك باستثناء حياة الخلفاء والأمراء ورجال القصر . ومن السهل علينا أن ننظر أولا في طبقات الشعب في مصر في ذلك الوقت ، فمرى أنها تبدأ بالخليفة أو السلطان ، ومن حوله الحاشية التي تتألف من الوزير والأمراء ومن في مرتبة هؤلاء . ثم تلي ذلك طبقة الموظفين في ديوان الإنشاء وديوان الجيش والبحرية . وتسير مع هذه الطبقة — أو تملو عليها في بعض الأحيان — طبقة القضاة ورجال الحسبة والشرطة . ثم تأتي بعد ذلك طبقة التجار ، وطلبة العلم ، وأخيرا طبقة العامة وهم الذين يؤلفون في العادة الجزء الأكبر من الهرم الاجتماعي .

وكان السواد الأعظم من الشعب المصري في القرون الوسطى يتألف من المسلمين ومن المسيحيين الذين اعتنقوا الديانة الإسلامية على مر العصور . أما القبط ممن ثبتوا على ديانتهم في مصر فقد كانوا أقلية اشتغل بعضها في الدواوين ، واستقر بعضها في

الأديرة ، واضطرب بعضها في الحياة العامة التي كان يحياها بقية الناس . وسنخص القبط أنفسهم بفصل من فصول هذا الكتاب نشير فيه إلى شيء من حياتهم الاجتماعية ، وإلى شيء من اشتراكهم في الحركة العلمية ، وإلى علاقتهم بالحكومة الإسلامية القائمة . ثم إنه لم يكن لهذا الشعب المصري يومئذ ما نسميه الآن « بالرأى العام » . فللحكومة الإسلامية المصرية أن ينالها التغيير والتبديل ، وللسلاطين المصريين أن يتنازعوا فيما بينهم ، ويخوضوا في سبيل الملك ما يشاءون من الحروب ، فلا دخل للشعب نفسه في كل هذه الأمور . وحسبه إذ ذاك أن يستمتع بمنظر المواكب السلطانية ، تمر به من حين إلى حين . وحسبه كذلك أن يشارك في الهتاف للسلطان الغالب أو المنتصر على عدوه أو عدو الدين . أى أنه لم يكن له دخل ما في السياستين الداخلية والخارجية .

والغريب في هذا المجتمع المصري الذي صورناه على هذا الوجه ، أنه كان محكوما في العصور الوسطى بنوعين من الحكم ، وهما الحكم الإداري والحكم الديني أو الروحي . فاما الحكم الإداري فتقوم عليه هيئة الحكومة المعروفة ، ابتداء من الخليفة والوزير ، إلى القاضي والمحاسب وصاحب الشرطة وأعوانهم الكثيرين .

وأما الحكم الروحي - غير الرسمي - فقام عليه رجال الدين ، ونخص منهم الفقهاء والمتصوفين . والمجيب أن المسلمين من المصريين كانوا أطوع لهؤلاء من الملوك والسلاطين . أو بعبارة أخرى كان رجال الدين لم يكتفون بالوقوف من الشعب موقف الآباء الروحيين ، حتى وقفوا منهم موقف الزعماء والمصلحين : يدافعون عن حقوقهم ، ويصرونهم بهذه الحقوق ، ويساعدونهم بقدر المستطاع على بلوغ المرتبة الاجتماعية التي يريدونها كل فرد منهم لنفسه وعشيرته .

والحق أن من يدرس تاريخ مصر الوسيط يغمره شعور بالإعجاب والتقدير لشخصية رجل الدين ، ويرى أنه كان لهذا الاحترام العظيم دواع شتى ، منها :

أولاً : اشتراك الفقهاء ورجال الدين بأنفسهم في الحروب الصليبية وغيرها : يذهبون فيها إلى الميدان ، ويقومون فيه إما بتذكير الجند بما كان عليه أبطال الإسلام القدماء ، وإما بحمل السلاح يقاتلون به مع الناس . هكذا فعل أحد الفقهاء - وهو هنا ابن شاس - في حصار دمياط . فقد اشترك هذا الفقيه في الحرب يومئذ حتى مات . وكان أخ للفقيه عيسى المكارى قد التحق بجيش صلاح الدين ثم قتل في الموقعة ، فأقبل الناس على الفقيه يعزونه ، فقال لهم : هذا يوم الهناء لا يوم العزاء !

ثانياً : اعتماد الملوك والسلاطين على الفقهاء ورجال الدين في الترويج للحرب خارج الميدان ، وتحريض الناس على القتال قبل الموقعة ، ولقد نشط الفقهاء يومئذ في هذه المهمة نشاطاً كبيراً جداً ، وإليهم يرجع معظم الفضل في نشر مبادئ الفروسية الإسلامية وإليهم يرجع معظم الفضل أيضاً في دفع الناس يومئذ دفعا قويا إلى المثل الأعلى . وكثيراً ما كانوا أسبق منهم إلى احتذاء هذا المثل . وذلك فضلا عما رأيناه من اعتماد الملوك عليهم في تقوية للروح المعنوية في الجند إذا أصابهم الوهن ، وفي جمع الكلمة إذا ظهرت بوادر الفشل .

ثالثاً : ومن الموامل التي دعت إلى احترام رجال الدين ، ولعله من أخطرها وأدعاها إلى الإكبار والتعظيم نظرهم إلى أنفسهم يومئذ على أنهم يمثلون سلطة الأمة بإزاء سلطة الحكومة . فهم وحدهم زعماء هذه الأمة المصرية : يذودون عن حقوقها ، ويقفون من أجلها في وجوه الملوك والحكام ، بل إن منهم من اعتبروا أنفسهم مسئولين عن تقويم أولئك الحكام ، حتى لقد كان من أعظم القرب التي يتقرب بها عالم من العلماء إلى الله « كلمة حق في مجلس ظالم » !

ويكفي هنا أن نضرب المثل بشيخ من شيوخ المسلمين ، هو الشيخ عز الدين بن عبد السلام وهو فقيه عظيم أدرك الدولتين الأيووية والمملوكية ، وكان له مع ملوكهما

نوادير كثيرة ، وحكايات مشهورة ، تكفى كل واحدة منها أن تكون دليلاً على شجاعة الشيخ الأدبية ، وعلى أنه كان خليقاً بالزعامتين الدينية والاجتماعية . وربما أوردنا بعض هذه النوادر في الباب الذى نتحدث فيه عن الفقه فى مصر .

ثم لا ينبغي أن ننسى الدور العظيم الذى قام به علماء الدين قبل ذلك فى الترويج للدعوة الفاطمية كما رأينا . ولولاهم لما استطاعت هذه الدعوة نفسها أن تلقى من أهل مصر أذنًا صاغية ، ولا استطاعت الخلافة العلوية أن تطول فى مصر الى هذا الحد .



الفصل الرابع

المذهب الديني

نحن نعلم أن الفاطميين كانوا شيعة ، وأن بني أيوب كانوا سنة ، وأن المذهب السني بسيط في جملته ، ولكن المذهب الفاطمي شديد الغموض ، لاعتماده على العقل أكثر من النقل ؛ وذلك بالقياس إلى مذهب السنة الذي يعتمد على النقل وحده ، ونحن نعلم أن الشيعة كانوا فرقا كثيرة تحدث عنها مؤرخون كثيرون ، منهم ابن خلدون في فصل عنوانه « مذاهب الشيعة في حكم الإمامة »^(١) ذكر فيه أن من أهم هذه الفرق « فرقة الإمامية » وهم الذين يسوقون الخلافة في ولد فاطمة بالنص عليهم واحداً بعد آخر . أي أن الخلافة في نظر هؤلاء إنما هي لعلي بن أبي طالب ، فلائنه الحسن ، فلائنه الحسين ، فلائنه علي زين العابدين ، فلائنه محمد الباقر ، فلائنه جعفر الصادق . وهنا تتفرق الإمامية فرقتين : أولاهما : « فرقة الاثني عشرية » وهم الذين ساقوا الإمامة إلى موسى الكاظم بن جعفر الصادق ، ثم وقفوا عند الإمام الثاني عشر من أولاده ؛ وهو عندهم الإمام محمد بن الحسن العسكري الملقب « بالمهدي المنتظر » .

والثانية : « فرقة الاسماعيلية » وهم الذين ساقوا الإمامة إلى اسماعيل بن جعفر

(١) مقدمة ابن خلدون ص ١٧٠ طبعة مصر .

غير أنه بالرجوع إلى كتاب (أصل الشيعة وأصولها) لكبير فقهاء الشيعة الإمامية في عصرنا هذا وهو سماحة الإمام الشيخ محمد الحسين آل كاشف الغطاء — بالنجف الأشرف بالعراق — وجدنا أنه لا يرضى عن الرجوع في تاريخ الشيعة إلى ما كتبه ابن خلدون « البربري الذي يكتب وهو في أفريقيا وأقصى الغرب عن الشيعة في العراق وأقصى المشرق » .

الصادق . واستتار الامام بائز عندهم حين لا تكون له شوكة تعينه على الظهور . ويظل هذا الإمام مستتراً حتى تعود له هذه الشوكة ، فيظهر وتظهر معه دعوته ليؤمن الناس بها ، ويعينوه على نشرها ، ويذلوا في ذلك النفس والنفس .

وأول المستترين من أئمة الأساعيلية هو الامام محمد بن المكتوم ، ويليها ابنه الإمام الصادق ، فابنه محمد الحبيب ؛ وهو آخر الأئمة المستورين . ثم يعود الأئمة الاسماعيلية للظهور ، فيكون أولهم عبيد الله المهدي ؛ وهو - في زعمهم - ولد محمد بن الحبيب ، ثم يليه ابنه المعز لدين الله الفاطمي مؤسس الدولة الفاطمية^(١) .

يؤخذ مما تقدم أن الفاطميين ينتمون في الأصل إلى فرقة الإمامية - أو على الأصح إلى شعبة من هذه الفرقة هي (شعبة الاسماعيلية) . وهؤلاء يقولون بإمامة اسماعيل بن جعفر الصادق نصاً عن ابن جعفر هذا ، برغم أنه مات بالفعل قبل أبيه . وفائدة هذا النص عندهم هي بقاء الإمامة في عقب اسماعيل من الأئمة المستورين : وذلك من لدن محمد بن

(١) يشك المؤرخون السنيون كل الشك في نسب عبيد الله المهدي ، وصاحب الروشتين يقول (إن والد عبيد الله هذا من نسل القداح الملحد الجوسي . وقبل كان والد عبيد الله يهودياً من أهل سلمية من بلاد الشام ، وكان حداداً ، وعبيد الله كان اسمه سبداً ، فلما دخل المغرب تسمى بعبيد الله ، وزعم أنه علوي فاطمي ، وأدعى نسباً ليس بصحيح ، لم يذكره أحد من مصنّي الأنساب العلوية ، ثم نرفت به الحال إلى أن ملك ، وتسمى بالمهدي ، وبني المهدي بالمغرب) . انظر الروشتين لإبي شامة ج ١ ص ٢٠١

ومع ذلك فحين تقرأ كتاب (استتار الامام) الذي نشره الأستاذ ابغانوف (أنظر مجلة كلية الآداب عدد ديسمبر سنة ١٩٣٦) - فالتنا لعجب حين نرى أن مؤلف هذا الكتاب - وهو رجل اسماعيلي اسمه احمد بن ابراهيم - أو ابن محمد - النيسابوري عاش في أيام المعز لدين الله الفاطمي ، نقص قصة استتار الإمام ، ويذكر اجتماع الدعاة من بعده وتفرقهم في البلاد ، حتى عثروا عليه في دير عمرة النعمان ؛ ثم يقول صاحب هذا الكتاب إن هذا الإمام المستر هو عبد الله الأكبر ، ومات فكانت الإمامة من بعده لولده احمد وأتى بعد احمد ابنه الإمام الحسين ، والحسين هو والد المهدي .

فذلك إذن قول آخر في نسب المهدي يخالف لقول الأول . والمؤرخون معذورون إلى اليوم في شكهم في هذا النسب . وفي وصف القداح بأنه ملحد شك كبير أيضاً ، دل عليه ابغانوف في بحث حديد له يمكن الرجوع إليه .

المسكتوم إلى الإمام محمد الحبيب ، وهو آخر هؤلاء الأئمة . ثم انتقلت الإمامة من محمد الحبيب إلى ولده المهدي وهكذا .

ويؤخذ مما تقدم أيضاً أن أئمة الفاطميين كانوا في دور « ستر » بعد موت اسماعيل بن جعفر الصادق ، وذلك خوفاً على أنفسهم من بطش الخلافة العباسية ، وأنهم ظلوا كذلك حتى أمنوا على أنفسهم بطش هذه الخلافة القوية ، فظهروا وملكوا وبدأوا ينشرون دعوتهم التي كانت مستترة إلى ذلك الوقت .

فما هذه الدعوة الفاطمية ؟ وما أصلها ؟ وما عناصرها ؟
ذلك ما نريد الإجابة عنه بإيجاز .

ذهب المقرئ إلى أن أصل الدعوة الفاطمية مأخوذ عن القرامطة . غير أن الشك يقع في ذلك ، فلسنا ندرى بالضبط أي الدعوتين القرمطية والفاطمية كانت أسبق ظهوراً من الأخرى ؟ ونحن نعلم في نفس الوقت أن المهدي كان مع القرامطة بين عامي ٢٨٩ ، ٢٩١ هجرية ، ثم تركهم وفر إلى بلاد المغرب^(١) ومعنى ذلك أنه من الجائز أن يكون شيء من الآراء القرمطية قد انتقل على يد المهدي إلى المذهب الفاطمي . وذلك إذن مبلغ ما يقال في الصلة بين الدعوتين القرمطية والفاطمية .

والراجع أن الفاطميين اشتقوا عقائدهم من مصادر شتى ، كما يتضح لنا ذلك من عرض الأمثلة الآتية :

فن عقائد الفاطميين قولهم بوصاية علي بن أبي طالب . وهي فكرة مأخوذة عن الشيعة الإمامية ، وهم الذين ذكر لنا التاريخ أنهم لقبوا علي بن أبي طالب بهذا اللقب في حياته ، وأن ابن أبي طالب لم يرض بهذا القول ، كما لم يرض بغيره من الأقوال التي ذهبوا فيها إلى تقدسه ، واستغلال مكاته أو نوع قرابته من النبي .

(١) أنظر كتاب (استتار الامام) الذي مر ذكره .

ومن عقائد الفاطميين القول بعصمة الأئمة . وأول من قال بذلك أيضاً الإمامية . ويتضح لنا الاعتقاد بعصمة الأئمة من لفظ المهدي «وهو لقب الشرف الذي يلقب به الأئمة من آل البيت ، ومعناه المهادي الى الطريق المستقيم^(١)» ثم هو اللقب الذي خلعه الاثنى عشرية أيضاً على آخر أئمتهم كما رأينا .

ومن عقائد الفاطميين قولهم بعلم الباطن . وأول القائلين به فرقة من فرق الشيعة اسمها (الكيسانية) - نسبة إلى كيسان مولى علي بن أبي طالب ؛ كانوا يقولون (ان لكل ظاهر باطنا ، ولكل شخص روحا ، ولكل تنزيل تأويلا ، ولكل مثال في هذا العالم حقيقة في ذلك العالم ، والمنشرف في الآفاق من الحكيم والأسرار مجتمع في الشخص الانساني ، وهو العلم الذي استأثر به عليّ - عليه السلام - ابنه محمد بن الحنفية . وهذا أوصى بالسري إلى ابنة أبي هاشم . وكل من اجتمع فيه هذا العلم فهو الإمام حقاً^(٢)) والكيسانية هم الذين نظروا إلى ابن أبي طالب ، لاعلى أنه شخص تجسد فيه جزء من الآلهة كما قالت السبئية (نسبة الى عبد الله بن سبأ) - ولكن على أنه رمز للعلم الالهي الذي أحاطه الله به إحاطة تامة .

ثم من عقائد الفاطميين غير ما تقدم - قولهم بالتخسيس والتسبيع . حتى أن من الأئمة السنيين كابن تيمية وابن الجوزي من سماهم بالسبعة . والمهم هو أن فكرة التخسيس فكرة فارسية مانوية ، وأن فكرة التسبيع فكرة بابلية ، فأخذ الفاطميون هذه الأفكار وأدخلوها في عقائدهم^(٣) .

واختلف الفلاسفة في ظهور النفس الكلية : أكان هذا الظهور عن طريق الفيض أم كان عن طريق الإبداع ؟ فذهب الفاطميون إلى أنه كان من طريق الإبداع ، وبنوا على ذلك فلسفتهم مقلدين في ذلك الفلاسفة الأفلاطونية الحديثة .

(١) كتاب السيادة المرية للاستاذ فلونن ترجمة الاستاذ حسن ابراهيم حسن ص ٧٨

(٢) ص ٨١ نقلا عن الشهرستاني - ج ٢ ، ص ٢٠١

(٣) أنظر مقالا للدكتور كامل حسين (في عقائد الفاطميين) - مجلة الراوي الجديد عدد نوفمبر ١٩٤٣

كل هذه الأشياء تنهض دليلاً على مذهبنا إليه من أن الفاطميين اشتعوا مذهبهم من مصادر شتى ؛ منها العقائد الإسلامية ، والعقائد الفارسية ، والفلسفة اليونانية . الخ

اتى الفاطميون مصر ، ومعهم هذه العقيدة بجميع عناصرها ، وأنهموا أهل مصر كما رأينا أنهم آل البيت ، وأن الله تعالى مصدر العلم ، وأنه أفاضه على محمد صلى الله عليه وسلم ، وأن محمداً ورث هذا العلم الإلهي كله علياً من بعده ، وأن علياً ورثه ابنه واحداً فواحد على النحو الذى رأته كل من نرقى الكيسانية والفاطمية .

ويقول الأستاذ « فان فلوتن » فى كلامه عن هذه العقيدة أن لها أهمية كبرى فى تاريخ الشيعة . (فقد ساعد مذهبته إليه من التأويل والقول بأن لكل ظاهر باطناً على قرب الكثير من العقائد غير الإسلامية الى الشيعة ؛ تلك العقائد التى انتقلت إليها عن الجوسية المانوية والبوذية ، وغيرها من الديانات التى كانت سائدة فى آسيا قبل ظهور الإسلام)^(١) .

وهكذا نشأ من اختلاط العقائد المختلفة بالإسلام مذاهب غريبة ، ظهرت فيها العقيدة الإسلامية البسيطة ملفوفة فى أثواب شتى من البدع والأفكار ، مغموسة فى ألوان شتى من الآراء والمعتقدات ، فجاء هذا كله دليلاً على أن العقول التى طرأت على الإسلام كانت مشحونة بجميع الأفكار الغريبة عن هذا الدين الجديد ، فلم يستطع الدين نفسه أن يبرأ منها ، بل حاول التوفيق بينه وبين هذه الآراء الطارئة عليه .

وكانت الثغرة التى نفذت منها الإسماعيلية بوجه خاص هى (التأويل) . فعن طريق هذا التأويل استطاعت العقائد الأجنبية أن تدخل على الدين . وإلى هذا التأويل لجأ الفاطميون لتكييف هذا الدين نفسه على النحو الذى يتفق وما لهم من

المقول أو الميول . ومن نتائج هذا التأويل أن أصبحت للإسلام صورة جديدة تبعده عن صورته على عهد النبوة .

وأثنى الفاطميون أيضاً فوضعوا نظاماً دقيقاً لدعوتهم ، ونظاماً دقيقاً لطريقة تعلمها : أما من حيث الدعوة نفسها فقد زعم لنا المقرئ أنهم جعلوها تتألف عندهم من تسع مراتب ؛ يكفي أن نشير هنا إلى الثلاث الأخيرة منها ؛ وفيها يلقي (الطالب) : أن الإيمان مبنى في نظرهم على العقل لا النقل ، وأن النبي بعث للكافة والفيلسوف الخاصة ، وأن التكاليف فرضت على العامة لتشاغل الخاصة عنها بما هو أسمى منها (وهو معرفة الأسرار الخفية التي اختص بها العالم الملوي دون السفلى) ^(١) .

وأما من حيث طريقة تعليمها فقد أطلق الفاطميون على تلاميذهم اسماً لفت إليه انظار الخاصة والعامة ؛ فسموها « علوم آل البيت » . ثم عهدوا في شرح هذه العلوم إلى فئة خاصة من علمائهم هم « الدعاة » ، وكان يعاونهم في هذه المهمة الشاقة الوزراء ، وكان الخليفة نفسه هو المرجع الأول والأخير في كل ذلك ؛ لأنه الشخص الذي ورث العلم الإلهي كله عن آبائه وأجداده من لدن علي بن أبي طالب ^(٢) .

يقول المقرئ :

ولما تولى يعقوب بن كلثوم الوزارة رتب في داره العلماء والفقهاء ، وألف كتاباً في الفقه يتضمن ماسمعه من المعز لدين الله ومن ابنه العزيز بالله ، وهو محبوب على أبواب الفقه ... ويشتمل على فقه الطائفة الإسماعيلية .

وقام الدعاة والقضاة بإلقاء دروس يتعرضون فيها لشرح هذا المذهب الديني الذي دعت له الدولة الفاطمية ؛ فكان للرجال يوم الأحد ، وللنساء يوم الأربعاء ، وللأشراف وذوي الأنداد يوم الثلاثاء . ووصف لنا المقرئ إقبال الناس في العصر الفاطمي على

(١) خطط للمقرئ ج ٤ ص

(٢) خطط للمقرئ ج ٤ ص ١٥٧

هذه الدروس فقال « إنهم ازدحموا مرة لسباع القاضي محمد بن النعمان ، فأت منهم أحد عشر رجلاً من شدة الزحام »^(١). وكانت هذه الدروس تلقى بالقصر الفاطمي نفسه حيناً ، وبالمسجد حيناً . واستمر الحال على ذلك حتى زمن الخليفة الحاكم بأمر الله فأمر عام ٣٩٣ هـ بإنشاء دار عظيمة أطلق عليها اسم « دار العلم » ، وجعلها أقساماً مختلفة : قسم للقرآن وعلوم الدين ، وقسم لعلوم النحو واللغة ، وقسم للفلك ، وقسم للطب وهكذا . وكان التعليم في هذه الجامعة الكبرى على نفقة الدولة ، وكان أمر الإشراف عليها وعلى سير الدراسة بها موكولاً إلى رجل عظيم من كبرائها هو « داعي الدعاة » . وهو بل « قاضي القضاة » مباشرة في الرتبة . ومنعوا إلى الكلام عن (دار العلم) في فرصة أخرى .

والخلاصة في الفرق بين العقل الفاطمي والعقلين الأيوبي والسلوكي أن أولهما وهو العقل الفاطمي أباح لنفسه عن طريق « العلم الباطن » و « التأويل » حرية واسعة في التفكير لم ينعم بها الآخرون . والتأويل وحده باب واسع يستطيع الذين يلجونه أن يصلوا منه إلى طرق بعيد آفاقها ، واسعة أمادها ، قد تصل بالدين نفسه كما قلنا إلى صورة أقل ما توصف به أنها غريبة على أذهان أهل السنة .

ومع ذلك لا ينبغي لنا أن نبالغ في تصور الحرية العقلية التي تمتع بها العقل الفاطمي ، ولا يصح لنا أن نزيّد في نتائجها ؛ فالواقع أن هذا العقل الفاطمي على سعته يومئذ كان محكوماً بالعقائد الفاطمية نفسها ، وكان مقيداً بالتقاليد المذهبية التي وضعها الخلفاء الفاطميون لأغراض يفهمونها . ولا ينبغي عن أذهاننا أن قول الشيعة الإمامية بمصصة الأئمة وغيرها من الإنكار الغريبة على المذهب السني جعلهم في موقف شبيه بموقف المعتزلة . فقد جاء المعتزلة بطائفة من الآراء الغريبة ، فاحتاجوا إلى المنطق والفلسفة وتسלحوا بهما اعتماداً منهم للدفاع عن هذه الآراء التي طلعوا بها على الناس . ثم مضى المعتزلة في حريتهم الفكرية لم يكدهم يحول دونهما حائل ، أو يقف في سبيلهم مانع ، في

حين أن الإمامية من بعدهم خاتم السلاح الذى تسلحوا به فى أول أمرهم ، فأصبح القول بعصمة الأئمة سبباً من أسباب تأخرهم العقلى وداعية من دواعى خمولهم الفكرى^(١) ، ذلك ما نعلمه عن المذهب الدينى للدولة الفاطمية العلوية ؛ أما المذهب الدينى للدولتين الأيوبية والملوكية فهو مذهب أهل السنة أو الجماعة ؛ بنى على عقيدة مشهورة عندهم ؛ هى عقيدة الأشعرى . وقد رأينا أن نجعل الحديث عنها فى بداية الكتاب الثانى ؛ وهو كتاب (الحركة الروحية) ، لشدة صلتها فيما نرى بهذه الحركة ، فليتمسكها القارىء هناك .

* *

ومها يكن من شئ . فقد استقر المذهب الفاطمى بمصر ، ونجحت الدولة الفاطمية فى نشر دعوتها إلى الحد الذى قدر لها فى ذلك الوقت . وبقى الأمر على ذلك حتى أتى صلاح الدين ، فعمل على القضاء نهائياً على المذهب الفاطمى وعلى الدولة الفاطمية ليحل محلها المذهب السنى والدولة الأيوبية . وسلك صلاح الدين فى ذلك طرقاً شتى ؛ سيصف هذا الكتاب شيئاً كثيراً منها ، وسنرى أن العنف والقتل كان بعض هذه الطرق التى نشرها لأن القتل كان ضرورة سياسية إلى جانب أنه ضرورة دينية . وسبب ذلك فيما يعرف المؤرخون والباحثون أن السياسة والدين كان كل منهما لا ينفصل عن الآخر فى تاريخ المسلمين فى جميع العصور . ولكن إلى جانب هذا العنف الذى اتبعه صلاح الدين ، كانت ثم طريقة سلمية عظيمة الفائدة فى محاربة المذهب الفاطمى . تلك هى طريقة التعليم ، ومن أجلها عنى صلاح الدين بإنشاء « المدارس » التى لم يكن لمصر الإسلامية عهد بها قبل الحكم الأيوبي . وسنعرف ذلك فى الفصل الآتى :

(١) نحن هنا نفرق بين الشيعة عامة والقواطم منهم خاصة ، فاینطبق على فريق لا ینطبق على آخر نقول هذا لأننا لا نريد إثارة عصبية مذهبية ، والله یعلم السوء ويهدیهم سبیل التقدم الا یکنی مثلاً أن نعلم أن القواطم تزوها الذات الإلهية عن التشبيه والتجسيم وأنهم لم یقولوا بالتناسخ أو الحلول ونحو ذلك ؟ ومن یدرى لهم أحدثوا فى مذهبهم بعد ذلك شيئاً لا نعلمه .

الفصل الخامس

الحياة الثقافية

رأينا في الفصل الأول كيف كان رجال الخلافة المصرية ماضين في نشر « الدعوة الفاطمية » أو « الدعوة الهادية » أو « دعوة الحق » كما كانت تسمى عندهم بكل ذلك . وزأينا أنه كان من مرا كز هذه الدعوة قصر الخلافة نفسه تارة ، والجوامع الكبرى كالجامع الأزهر تارة أخرى .

وكذلك كانت للفاطميين عناية كبرى بالمكتبات ، فكانوا يلحقونها بالقصر ، وكانوا يلحقون بها الجامع العلمية (الأكاديمية) ، كالجمع الذي أسسه الوزير يعقوب بن كلّس وكان ينفق عليه ألف دينار كل شهر^(١)

وأخيراً سمعنا « بدار العلم » أو « دار الحكمة » التي أسسها الحاكم بأمر الله الفاطمي عام ٣٩٥ هـ ، ففتت شهرة هذه الدار على شهرة الجامع العلمية السابقة كلها ؛ ثم ألحق بهذه الدار مكتبه تحتوى على ردة كبيرة للمطالعة ، وعلى حبر أخرى للاجتماعات التي كانت تعقد للمباحثة . وكان يتولى أمر هذه الدار العظيمة وملحقاتها « داعي الدعاة » ، وهو موظف رسمي خطير الشأن ، قلنا إن من عمله أن يلقي دروساً في يومى الاثنين والخميس من كل أسبوع ، يأتي لسماعها الدعاة والعلماء ، وكان للنساء في هذه الدروس مجالس خاصة^(٢) . ويحدثنا المسبحى — وهو شاهد عيان — عن مكتبة القصر بوجه أخص ، فيذكر أنه اجتمع فيها من نقائس الكتب « ما لم ير مثله مجتمعاً لأحد قط من الملوك »^(٣) أما

(١) انظر كتاب الحاكم Le madrasah Nizamiyya Par: A. Tallas - Page 16.

(٢) الحكم بأمر الله للاستاذ عبد الله عثمان ص ١٦٥

(٣) خطط القرينى ج ٢ ص ٣٣٥

المقریزی فيحاول أن يحمي ما في هذه المكتبة من الكتب : فينقل مرة رأى من يقول إنها بلغت مائة وعشرين ألف مجلد ، وينقل أخرى رأى من يقول أنها بلغت مائتي ألف مجلد ، وفي مرة ثالثة يقول أنها بلغت ألفاً وستمائة ألف مجلد^(١)

ومهما يكن من أمر هذا العدد ، فالذي يعيننا هنا هو مادة هذه الكتب ، والظاهر أنها كانت مادة عظيمة تنسج لألوان من العلم كثيرة : « كالفقه على سائر المذاهب ، والنحو ، واللغة ، وكتب الحديث ، والتواريخ ، وسير الملوك ، والنحامة ، والروحانيات ، والكيمياء »^(٢) . قال المقریزی « ومن جملة الخزائن : خزانة تشتمل على ثمانية عشر ألف كتاب من العلوم القديمة »^(٣) . والعلوم القديمة هنا أو « علوم الأوائل » اسم كانوا يطلقونه على المنطق والفلسفة والرياضة والفلك ووصف الأرض والطبيعة والكيمياء والطب ونحو ذلك . قال المقریزی كذلك « وفيها — أي المكتبة — كلام المشاركة الذي يخالف مذهبهم — يعنى مذهب الفاطميين » . إلى آخر هذه الأوصاف التي تدلنا دلالة واضحة على سعة هذه المكتبة من ناحية ، وعلى طابعها الحر Laïque من ناحية ثانية .

أما مكتبة دار العلم فيظهر أيضاً أن الناس ذهبوا بعيداً في الاستفادة من كتبها ، كما ذهبوا بعيداً في فهم ما اطلعوا عليه منها . وبدلنا على ذلك ما أورده المقریزی في خطته عن فتنة يقال لها (فتنة القصّار) وهو رجل كان على رأس جماعة عرفوا (بالبدعية) ، كانوا يجتمعون بدار العلم ، وقيل إنهم أقصدوا عقول جماعة بالفعل ، فأمر الأفضل بإغلاق دار العلم ، ثم أعاد المأمون البطائحي فتحها ، فعادت هذه الفتنة بعد سكوتها ، وعاد أصحابها يفسدون عقول الناس ، وادعى القصار نفسه الربوبية ؛ إلى آخر ما أورده المقریزی من أخبار هذه الفتنة^(٤) .

(١) نفس المصدر ج ٢ ص ٢٥٥

(٢) نفس المصدر ج ٢ ص ٢٥٤

(٣) خطط المقریزی ج ٢ ص ١٥٤

(٤) خطط المقریزی ج ٢ من ص ٢٣٥ — ٢٤٠

والعجيب أنه حين بنى الحاكم دار العلم دعا إليها أساتذة من المذهبين الشيعي والسني معاً في أول الأمر ، ثم لم يلبث أن أبعد شيوخ المذهب السني وقتلهم وأغلق (دار العلم) . ثم أعيد فتحها ، وظهرت للناس الغاية الحقيقية التي أنشئت من أجلها ، وهي هناث الدعوة الفاطمية ليس غير .

وفي كتاب (الفلك الدوار في سماء الأئمة الأطهار) أن الأغراض التي أنشئت دار العلم من أجلها ثلاثة في جلثها ^(١) :

أولها : استيعاب الكتب والمطالعات والمحاضرات .

وثانيها : تثقيف القضاة وتدريبهم على ألا يسمح لهم بدخول الدار حتى يتموا دراستهم في الجامع الأزهر .

وثالثها : تعليم موظفي الدعوة ، وذلك بعد أن يتم هؤلاء دراسة النحو والفلسفة والمنطق والنجوم في الأزهر ، ثم يغادرون إلى دار الحكمة .

وهكذا كانت هذه الجامعة التي أطلق عليها اسم دار العلم أو دار الحكمة تقوم بوظيفة من أكبر وظائف الدولة ، هي وظيفة إعداد الدعاة والقضاة ، وتزويدهم بالعلوم التي يستعينون بها على شر الدعوة . وكان من هذه العلوم التي يدرسونها ما يتصل بالدين ، ومنها ما يتصل بغيره كالطب والتنجيم ، وبذلك صار العلم في هذه الدعوة نفسها يمتزج بالفلسفة ، وأصبح العقل الفاطمي بسببه مخالفاً للعقل السني كل المخالفة .

وبينا كانت دار العلم وغيرها من المراكز العلمية الهامة تقوم بوظيفتها على هذا النحو ، إذا بمؤسسة أخرى كانت قد تمت وترعرعت في الأوساط السنية في الشرق . وهذه المؤسسة الجديدة هي المدرسة . والمدرسة بناء في وسطه صحن كبير . وفي كل جانب من جوانبه الأربعة إيوان مقبب . وتبنى المدرسة عادة على سمت القبلة ، ويتخذ

(٢) أنظر كتاب الفلك الدوار ص ١٦٣ طمة حلب . والذي ذكرناه هنا مختصر لما في هذه الصفحة .

منها المحراب . ومن ثم ترى أن المدرسة لا تخرج عن كونها جامعاً ، بل إنه لم يفرق فيما بعد بينهما . والناظر الى المدرسة من أعلى ، يرى أنها على شكل صليب . غير أن مساكن الأساتذة والطلبة ، تملأ فراغ المثلثات الأربعة التي يحدّها هذا الشكل المصلب ، فتبدو المدرسة وملحقاتها من بعيد على شكل مربع^(١) .

ونعود بتاريخ المدرسة الى الوراء ، فترى أنها قامت في أول أمرها على اكتاف الأفراد ، و بقيت تعتمد عليهم إلى أن حان الوقت الذي نهضت فيه الحكومات الإسلامية نفسها بهذه المدارس ، وأولتها جزءاً كبيراً من عنايتها . فبجهد فردية في أول الأمر ، نشأت مدارس للمذهب السني ، كدرسة (أبي علي الحسيني) المتوفى عام ٣٩٣ هـ لتعليم الحديث ، وكان يحضرها ألف تلميذ ، وكالمدرسة التي أسسها « ابن فورك » المتوفى عام ٤٠٦ هـ في نيسابور عاصمة خراسان في ذلك الوقت ، وكالمدرسة التي أسسها « أبو حاتم البستي » المتوفى في عام ٤٢٠ هـ . ومعنى ذلك أن فارس هو الأتليم الذي شهد نشأة المدارس ، ثم من هذا الأقليم انتشرت في البلاد الإسلامية الأخرى .

ثم أنه في القرن الخامس الهجري ، كثرت إنشاء المدارس وأشتهر منها بنيسابور في النصف الأول من هذا القرن أربع بنوع خاص وهي :

المدرسة البيهقية ، والمدرسة السعيدية التي بناها حاكم المدينة ، ثم مدرسة أنشأها أبو سعيد الاستراباذي ، ومدرسة بنيت لأبي اسحق الاسفراييني .

ثم في النصف الثاني من القرن الخامس بدأ اشتراك الحكومات الإسلامية اشتراكاً فعلياً في حركة إنشاء المدارس ، فانتشرت المدارس المنسوبة الى نظام الملك السلجوقي في بغداد والبصرة والموصل ونيسابور و مرو و هراة وكان تحمّس نظام الملك ونشاطه في بناء هذه المدارس في القرن الخامس ، لا يقاس به غير تحمّس صلاح الدين في بنائها في القرن السادس

(١) اقرأ خطط الميرزي ج ٣ ص ٢١١

بل كان عمل هذا الأخير بنوع خاص يعتبر فتحاً جديداً في نظام المدارس وطريقة الانتفاع بها على الوجه الأكمل .

والحق أن صلاح الدين كان في بناء المدارس مقلداً لمولاه نور الدين ؛ ونور الدين هو الذي بنى مدرسة في دمشق للحديث ؛ ووقف عليها وقوفاً كثيرة ، وبنى معها مدارس أخرى في حلب وحمص وغيرها من المدن الكبيرة . وكانت كلها تعلم المذهب الشافعي ، ومذهب الإمام أبي حنيفة ، وكان نور الدين كغيره من أمراء البيت الأتابكي العظيم مقلداً في بناء المدارس للسلجوقيين ، ومهم الملك ألب أرسلان الذي وزر له نظام الملك السلجوقي . وكان الجميع قد اهتموا هذه الخطة الحكيمة الناجحة في الدفاع عن المذهب السني والأخذ بيده حتى يقاوم المذهب الشيعي .

وكما كانت المكتبات والمجامع العلمية ودار الحكمة وغيرها جزءاً هاماً من الخطة التي دبرها الفاطميون لنشر الدعوة الفاطمية ، فكذلك أصبحت المدارس الأيوبية جزءاً هاماً من الخطة التي وضعها صلاح الدين ، وقصد بها يومئذ أن تقوم له بعملين خطيرين :

أولهما : تعليم الناس المذهب السني ومحاربة العقائد الفاطمية .

ثانيهما : إثارة الحماس الديني ضد الفرنج في الحروب الصليبية .

وتلك كانت وظيفة المدرسة في العهد الأيوبي ؛ وبها أصبح صلاح الدين مبتدعاً في نظام التعليم ؛ واعتبر المؤرخون عمله فتحاً جديداً في طريقة الانتفاع بها لمصلحة المذهب السني . وسيجب أن مصر في أواخر عهد الفاطميين ، وقبل مجي صلاح الدين كانت قد تأثرت نوعاً ما بحركة الرجوع إلى المذهب السني ؛ فأسس وزير من وزراء مصر في عهد الخليفة الحافظ مدرسة شافعية بالإسكندرية عام ٥٣٢ هـ ؛ وبعده بأربع عشرة سنة — أي عام ٥٤٦ هـ أسست في نفس المدينة مدرسة أخرى على يد وزير من وزراء مصر في عهد

الظافر من خلفاء الدولة الفاطمية . غير أن هذا وذاك لم يكن في نظر التاريخ نفسه يشكك في أن المؤسس الحقيقي للمدارس في مصر إنما هو صلاح الدين الأيوبي .
والخلاصة أنه بينما كان الجنود في الميدان يشتغلون بمحاربة الفرنج ، ويحاولون أن يحصروهم في شريط ضيق على ساحل البحر ، إذا بالعلماء والفقهاء في داخل القطر يفزون الناس غزواً دينياً ، ويفتحون البلاد فتحاً مذهبياً ؛ وذلك بالطريقة التي سنشير إليها عندما نتحدث في الكتاب الثالث عن البيئات العلمية ، التي كانت معروفة في الديار المصرية ، في ظل الدولتين الأيوبية والمملوكية .

الكتاب الثاني
الحركة البروقية

الفصل الأول

عقيدة الأشعرى

ليس بد لمن أراد وصف الحركة الروحية في مصر وما وليها من الأقطار الإسلامية من العناية بالمقائد الدينية التي كان لها أبلغ الأثر في توجيه هذه الحركة وعقيدة الأشعرى فيما نعتقد ، هي التي صدر عنها الناس في مصر والشام منذ القرن الرابع الهجرى . ولهذا نود أن نخصها بفصل من فصول هذا الكتاب ، نؤرخ فيه لهذه العقيدة ، ونوضح آثارها ، ونرد إليها أكثر ما تعلمه عن هذه الحركة :

نعرف أن المسلمين اختلفوا فرقا دينية كثيرة ، ونعرف أنه كان من هذه الفرق فرقة المعتزلة ، وأن هذه الأخيرة سيطرت على أذهان الناس سيطرة عظيمة في غضون القرن الثالث الهجرى .

وفى ذلك الوقت كان الاعتزال نفسه مذهباً رسمياً للدولة ، وعنه دافعت الدولة بكل ما أوتيت من جاه وقوة ، وأغرت بالدفاع عنه جماعة الكتاب والخطباء والمتكلمين ، فأبلى هؤلاء البلاء الحسن فى قمع أعداء هذا المذهب ، وكان من أخطر أعدائهم يومئذ حزبان عظيمان :

أما الأول فحزب يفسم إليه اشتاتان من الزنادقة والرافضة والملاحدة ، وكان هذا الحزب قد زود نفسه بسلاح من الفلسفة والمنطق ، فدخل المعتزلة عليهم الميدان بهذا السلاح . وما زالوا بهم حتى أجبرهم على التمتنع .

وأما الحزب الثانى فحزب « السنة » ، ممن لم يرق فى نظرم هذا الذى جاء به المعتزلة والرافضة من الإفك والبدعة . وكانت الدولة العباسية فى أول أمرها على هذا المذهب ، ثم اقتنع الخلفاء العباسيون بمذهب الاعتزال ، وأخذوا على عاتقهم حماية هذا المذهب ضد

المذاهب الدينية الأخرى ، ومنها (مذهب السنة) . وظل رجال هذا المذهب مدة يسيرة بمعزل عن الخلافة العباسية ، وذلك حتى تحرشت بهم هذه الخلافة ، وأرادتهم على الاقتناع بوجهة نظرها . وزجت بهم في (محنة خلن القرآن) . فلما لم يذعنوا للرأى الحكومة في هذه المحنة ، أصبحوا هدفا لسهام المعتزلة من كل جانب ، بل هدفا لفضب المباسيين الذين حشدوا للقضاء عليهم جيوشا لا قبل لهم بها .

واستمر الحال على ذلك طوال النصف الأول من القرن الثالث للهجرة ، وطرفا غير يسير من النصف الثانى من هذا القرن . وذلك حتى ظفر بالخلافة (المتوكل) ، وكان ظفره بها على يد عنصر جديد ظهر في الدولة وهو العنصر التركى . والعنصر التركى سى بطبيعته كما رأينا . فالبت المتوكل - إرضاء لنفسه ولهذا الجفئ أيضا - أن انتصر لمذهب السنة ضد المعتزلة . فأصبح هؤلاء كما أصبح اليهود والشيعة معهم موضعاً لاضطهاد الخلافة . ومن أجل ذلك طرد المتوكل وزيره ابن أبى دؤاد ، ليل فيه إلى المعتزلة . وتنفس أتباع الأمام (أحمد بن حنبل) الصعداء ، وراحوا يمرحون في بغداد ويخوفون الناس :
وقد أتاح ذلك كله أئمن الفرص وأنسبها لظهور :

أبى الحسين الأشعرى :

ولد بالبصرة عام ٢٦٠ للهجرة وتوفى في بغداد عام ٣٢٤ هـ . وهو ينتهى لأسرة يمنية سنية ، وجده أبو موسى الأشعرى الذى لعب دورا هاما في الفتنة بين على ومعاوية . وكان أبو الحسن الأشعرى في أول أمره من رجال المعتزلة ، وظل على مذهبهم حتى الأربعين من عمره . ثم انفصل عنهم وهاجم مذهبهم واستقل بهذه العقيدة التى نعرض لشرحها الآن . وفي انفصال الأشعرى عن المعتزلة يحكى المؤرخون هذه القصة . وهى أن أبا الحسن كان من أخلص تلاميذ الجبائى رأس المعتزلة في عصره ، وأنه اختلف مع أستاذه في هذه المسألة وهى : هل يفعل الله الأصلح لعباده دائما ؟ ومثل الأشعرى لأستاذه بمثال اقترض فيه

وجود أخوة ثلاثة : أولهم مؤمن مضدق ، وثانيهم كافر مكذب ، وثالثهم لم يرزل بعد طفلا لا يعقل . ثم سأل أستاذه ما عسي أن يكون حكمهم يوم القيامة ؟ قال الجبائي : أما المؤمن ففي الجنة ، وأما الكافر ففي النار ، وأما الطفل فيبينهما . قال الأشعري : فبب الطفل قال لربه ليس هذا ذنبى ، فأنت يارب لم تدعنى أعش حتى أعمل عملا صالحا أدخل به الجنة ، فلماذا لا أدخلها ؟ قال الجبائي : فإن الله تعالى يقول له : لقد علمت أنك لو عشت لمصيتنى ، فلم أدعك تعيش حتى لا تدخل النار ، وإذن فقد علمت لصالحك ، قال الأشعري : فبب المكذب قال : يارب مادمت تعرف الذى كان ينتظرنى من العقاب ، فلم لم تفعل ما هو صالح لى ، كما فعلت لأخى الطفل ؟ فلم يحمر الجبائي جوابا . ١

ومنذ يؤمئذ انفجر الأشعري فى ثورة كبيرة ، وصعد يوم الجمعة بجامع البصرة كرسيًا ونادى بأعلى صوته : من عرفنى فقد عرفنى ، ومن لم يعرفنى فأنا أعرفه بنفسى ، أنا فلان ابن فلان كنت أقول يخلق القرآن ، وأن الله لا يرى بالأبصار ، وأن أفعال الشر أنا أفعلها . وأنا نائب مقلع معتقد الرد على المعتزلة متعرض لفضائحهم ومعايبهم . . وأخذ من حينئذ فى الرد عليهم ، وصنف خمسة وخمسين تصنيفا (١) .

فكان أهمية الأشعري ترجع إلى أنه خالف ما كان عليه العلماء السابقون له من كراهية الجدل فى العقائد ، وإلى أنه تمكن بفضل ذلك من الانتصار على المعتزلة .

وجلة القول فى عقيدة الأشعري أن صاحبها سلك بها طريقاً بين طريقين ، هما (النفي) الذى ذهب إليه المعتزلة (والإثبات) الذى قال به أهل التجسيم . وناظر الأشعري على قوله هذا واحتج له فقال : إن الله تعالى عالم بعلم ، قادر بقدره ، حى بحياة مريد بإرادة ، متكلم بكلام الخ . وأن صفاته أزلية قائمة بذاته تعالى لا يقال هى هو ، ولا هو هى ، ولا

(١) القرىزى : المخطوط ج ٤ ص ١٨٦ ومع ذلك فيذهب الأستاذ Spitta إلى أن فمة هذا الخلاف قد اختلعت اختراعا لغرض ما ، وأن للسألة تنحصر فى أن الأشعري عكب على دراسة الحديث ووضع له ما بين رأى المعتزلة وروح الاسلام من تناقض (الفرق دائرة المعارف الاسلامية . مجلد ٢ عدد ٤ ص ٢١٨ الترجمة العربية) .

غيره . ودعاء ذلك إلى إنكار ما ذهب إليه المعتزلة من أن القرآن مخلوق ؛ وقال بأنه كلام الله الأزلي القديم ، وأن القراءة نفسها هي المخلوقة الحادثة . كما دعاه ذلك إلى القول بإمكان رؤية الله تعالى في الدار الآخرة وحدها ، إذ لا يجوز أن يرى تعالى في مكان ولا صورة مقابلة واتصال شعاع ، فإن ذلك محال .

وخالف الأشعري كل ما ورد عن المعتزلة في الوعد والوعيد ، والسمع والعقل من كل وجه وقال : الإيمان هو التصديق بالقلب والقول ، والعمل بالأركان فروع الإيمان . فمن صدق بالقلب ، أى أقر بوحداية الله تعالى واعترف بالرسول تصديقا لهم فيما جاؤا به فهو مؤمن . وصاحب الكبيرة إذا خرج من الدنيا من غير توبة حكمه إلى الله : إما أن يفر له برحمته ، أو بشفاعته له من رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وإما أن يعذبه بعذله ثم يدخله الجنة برحمته ، إذ لا يخلد في النار مؤمن كما يدعى المعتزلة .

وقال الأشعري : ولا أقول إنه يجب على الله سبحانه قبول توبة بحكم العقل ، لأنه هو الموجب ؛ لا يجب عليه شيء أصلا ، ولا يتصور منه ظلم ، ولا ينسب إليه جور لأنه المالك المطلق .

وقال « والواجبات كلها سمعية فلا يوجب العقل شيئا البتة ، ولا يقتضى تحسينا ولا تنقيحا » وقال « وبعث الرسل جائز — لا واجب ولا مستحيل — فإذا بعث الله تعالى الرسول وأيده بالمعجزة الخارقة للمادة ، وتحدى ودعا الناس ، وجب الإصغاء إليه والاستماع عنه . » وقال « وكرامات الأولياء حق ، والإيمان بما جاء في القرآن من السنة والأخبار التي ستقع في الآخرة حق وصدق » .

وقال : « ولا أقول في عائشة وطلحة والزبير رضى الله عنهم إلا أنهم رجعوا عن الخطأ ، وأقول في معاوية وعمرو بن العاص إنهما بغيا على الإمام الحق على بن أبي طالب رضى الله عنهم ، فقاتلهم مقاتلة أهل النبی ، وأقول إن أهل النهروان الشراة هم المارقون عن الدين ، وإن عليا رضى الله عنه كان على حق في جميع أحواله ، والحق معه حيث دار . »

والخلاصة في مذهب الأشعري ، أنه رجوع بالناس إلى الإيمان المطلق عن طريق القلب لا العقل ، وأنه تقديس عظيم للخالق عز وعلا ، فهو تعالى عادل بنفسه فلا يقال (يجب عليه العدل) ، وهو تعالى رحيم بنفسه فلا يقال (يجب عليه الرحمة) وهكذا ، ومنه تعالى يصدر الخير دائماً ، فلا يصدر منه ظلم ولا جور ولكن الإنسان وحده هو مصدر الشر دائماً ، وأنه تعالى يرى في الآخرة متجلبيا لعباده الذين آمنوا به ، وأن الواجبات كلها سمعية لا يوجب العقل منها شيئاً . أى أننا نعمل الخير لأننا أمرنا به . وتجنب الشر لأننا نهيناه عنه ؛ فالعقل نفسه لا يقتضى تحسيناً ولا تقييماً كما يدعى ذلك المعتزلة . وأنه تعالى لا يرجع إليه نفع ولا ضرر ، فلا ينتفع بشكر شاكر ، ولا يتضرر بكفر كافر بل يعلو سبحانه عن هذا علواً كبيراً وفي ذلك كله ما يدل على أن الأشاعرة يقولون كما قلنا على القلب لا العقل وذلك بالقياس إلى المعتزلة الذين كانوا أنصاراً (لحرية الفكر) ، بل في ذلك كله ما يدل على صحة الرأي الذى ذهب إليه كثيرون من المستشرقين في حركة الأشعري ، من أن انتصاره لم يكن إلا انتصاراً دينياً ، وأنه كان في الوقت نفسه نوعاً من التفكير في عقيدة لاتبني على التفكير . ومع هذا لم يجبىء النصر سريعاً للمذهب الأشعري ، إذ لم يتحمس له السنيون أنفسهم أول الأمر ^(١) ، كما لم يتحمسوا للمذهب المعتزلة من قبل ، بل كرهوا المذهبين جميعاً . وبقي الحال على ذلك حتى كان الوزير العظيم (نظام الملك) فوقف نفسه لنصرة الأشاعرة وبنى المدرسة النظامية ببغداد لنشر هذا المذهب .

غير أن الرجل الذى أسبغ على هذه العقيدة من شخصيته وطبعها بطابعه ، وصاغها ، الصوغ الأخير ، وقرر قواعدها . على أن تكون عقيدة السنين ؛ هو أبو حامد الغزالي الأمام المشهور ، ولقد حاضر الغزالي الناس أربع سنوات بالمدرسة النظامية ببغداد ، خرج في نهايتها

(١) كان الحنفية والخشابة بوجه أخس يكرهون مذهب الأشعري ولم يصادف هذا المذهب قبولاً تاماً إلا عند الشافعية ، وكان من أشهر تلاميذه البافلان وابن نورك والإسرايينى والقشيري . والجويني (إمام الحرمين) .

صوفيا ، أو قل خرج في نهايتها وهو يحصر الفلسفة في حدود الدين ، أو بعبارة أخرى يستغل الفلسفة لخدمة الدين ، وهو يعلم - أو لا يعلم - أنه طرد بذلك الفلسفة طرداً نهائياً من الشرق ، وأنه قضى على الحياة العقلية الفلسفية قضاء لا أمل في قيامها من بعده . وفي هذا يقول نكلسون في كتابه (تاريخ الأدب العربي) : كانت حالة التدهور الذي أصاب الأدب العربي خلال هذه القرون ، نتيجة مباشرة للظروف السياسية والاجتماعية السيئة اذ ذاك ولكن لا ينبغي أن ننسى مع ذلك أن المصدر الحقيقي لهذا التدهور يعود في الأصل - أو ينبغي أن يكون عانداً فيما نظن - إلى الشلل العقلي الذي كان - يزحف من قديم على البلاد الاسلامية ، والذي ظهر ظهوراً كبيراً بانتصار الاشاعرة العظيم حوالي عام ١٢٠٠ الميلادي^(١) . غير أننا نميل إلى تعديل هذا الرأي بعض الشيء ، فقد ظل النشاط الفلسفي صوفياً بحثاً أكثر منه عقلياً بحثاً ، واحتفظت البلاد الاسلامية بهذا النشاط الصوفي البحت ، فأصبح التصوف مجرى جديداً جرت فيه الثقافة الاسلامية منذ ظهرت عقيدة الأشعرى على العالم الاسلامي .

وهنا نقول مع « ماكدونالد » في كتابه (Muslim Theology :)^(٢) أن الفلسفة الاسلامية لم تمت من ذلك الحين ، ولكنها بقيت محصورة في دائرة الدين ، خادمة فقط لأغراضه ، فلم يعد الصوفية كما كانت الحال قبل ذلك أقلية مضطهدة ، بل أصبحوا بفضل الغزالي أصحاب الدين أكثر من غيرهم ، وأصبح منهم أولياء الله يحفظون باحترام الصوفيين والسفيين على السواء) : ونعود إلى الغزالي هذا فنقول : نعم كان الغزالي متحمساً لمذهب الأشاعرة ، وينبغي أن نضيف إلى ذلك أن تحمسه لهذا المذهب لم يكن مفاجئاً ولا جاء بغير تمهيد ، فقد غرق الغزالي في شكوكه الدينية حيناً من الدهر ؛ نظر في أثنائه نظراً طويلاً في جميع العقائد السائدة ، وانتهى به الأمر إلى إنكارها جميعاً والتمسك منها بمذهب واحد هو مذهب الأشعرى .

(١) انظر Lilerary History of Arabs, by : Nicolson. p. 456

(٢) ص ٢٧٢

وكان هذا المذهب الذي أتى به الأشعري لم يكن إلا نقطة الانهاء التي يقف عندها كل من يريد أن يريح عقله أو يضع عنه مشقة التفكير الطويل ، لينقذ نفسه من صراع عنيف سيتعرض له في طريق الوصول إلى اعتقاد صحيح عن طريق العقل ، فيعدل عنه عدولا نهائيا إلى طريق القلب .

ونخلص الباحثون عمل الأشاعرة وعمل الغزالي معهم في أمور أربعة :

الأول — أنهم صرفوا الناس عن تلك الدراسات العتيدة حول مسائل الكلام ، ووصلوهم وصلا مباشرا بمذهب اليسر والسهولة ، وهو مذهب السنة ، أو مذهب الجماعة .
الثاني — أنهم بوعظهم وإرشادهم أعادوا الشعور بالخوف إلى قلوب الناس .
والقصود بالخوف هنا هو مخافة الناس من الخالق جل شأنه ، ومن الخوض في صفاته كما يفعل المعتزلة والجسمة وغيرهم .

الثالث — أنه بتأثير الأشاعرة وتأثير الغزالي بوجه خاص اكتسب المتصوفة مركزاً ممتازاً في العالم الإسلامي .

الرابع — وهو مكمل للأمر الثالث أو موضح له — أنهم قربوا الفلسفة الدينية للذهن العادى . ومعنى ذلك أنهم هدموا الأستقراطية العقلية ، وجعلوا البحوث الدينية شعبية أو كالشعبية ، وخدموا الفكر الإسلامى نفسه خدمة عظيمة ، فأنقذوه من الجمود الذى كاد يقع فيه لو أن الميدان خلا لرجال السنة وحدهم دون الصوفية ؛ وبأيدى رجال السنة سيف قاطع وحجة بالغة هي « حجة الإجماع » يسكتون بها كل ذى بدعة فى الإسلام ، ويحاربون بها المتصوفة وغيرهم بتهمة الزندقة ، التى تكفى لاضطهادهم أحيانا ، ولا عدامهم فى بعض الأحيان . ومن أجل ذلك قالوا : « إن المدرسة الغزالية تعتبر من أكبر البواعث على الإصلاح والتجديد ، وأن أمامها الغزالي يعتبر خاتم العلماء اللاهوتيين ، كما أن محمداً خاتم الأنبياء المرسلين » .

ومهما كان من شئ . فقد انتشر مذهب الأشاعرة بالعراق من منذ سنة ٣٨٠ هـ

وانتقل منه إلى الشام . فلما ملك السلطان الناصر صلاح الدين يوسف بن أيوب ديار مصر ، كان هو وقاضيه صدر الدين عبد الملك بن عيسى بن درباس على هذا المذهب ، قد نشأ عليه منذ كانا في خدمة السلطان الملك العادل نور الدين محمود بن زنكي بدمشق .

وحفظ صلاح الدين في صباه قصيدة ألفها له قطب الدين أبو المعالي مسعود بن محمد بن مسعود النيسابوري ، وصار يحفظها صغار أولاده . فلذلك عقدوا الخناصر ، وشدوا البنان على مذهب الأشعري ، وحملوا في أيام دولتهم كافة الناس على التزامه ، فتصادى الحال على ذلك جميع أيام الملوك من بني أيوب ، ثم في أيام مواليتهم المماليك من الأتراك وبعد السبعمائة من سنى الهجرة اشتهر بدمشق وأعمالها الامام المعروف « بابن تيمية » فتعدى للانتصار لمذهب السلف الصالح ، وبالغ في الرد على مذهب الأشاعرة ، وصدع بالنكير عليهم وعلى الرافضة والصوفية ، وكان له ولهم خطوب كبيرة^(١) . واخلاصة أنه لم يكن بد لمذهب الأشعري من أن يكون له أوضح الأثر في نوع الحياتين الفكرية والاجتماعية اللتين سادتتا مصر وغيرها من أجزاء الدولة الأيوبية والدولة المملوكية . أما من حيث الحياة الفكرية ، فسرى أن العلوم في عصر كذا كانت علوما عقلية لا عقلية في أكثرها ، وأن الاتجاه العلمي كان مسيرا للنقل أكثر من العقل . وأما الفلسفة وما إليها فنبت أجنبي لا تصلح له بلاد كصر ، وإنما يصلح لها نبات آخر يلائم البلاد العظيمة الحظ من الحرارة والدفء . وهذا النبات الآخر (هو التصوف) . من أجل ذلك سيطر التصوف على الحياة الاجتماعية في مصر ، سيطرة شملت جميع أتحلها ، وزادت من دفئها ، وذلك على النحو الذي سنراه بعد .

(١) للقرنيزي : المخطوط ج ٤ ص ١٨٥ وما بعدها .

الفصل الثاني

« نظرة عامة في التصوف »

نقرأ تاريخ مصر السياسي والاقتصادي في القرون السادس والسابع والثامن للهجرة ، فإذا مصر مجاهدة من أثر الحروب الصليبية التي أفقدتها كثيراً من المال والرجال ، وردتها إلى لون من الحياة فيه شعور حقيق بالفقر ، وإن كان فيه شعور إلى جانبه بالكرامة والفخر . ولقد ضاعف شعور المصريين بالفاقة يومئذ ما منيت به بلادهم من المجاعات الشديدة ، التي أشرنا إلى شيء منها . ومن شأن هذه الحالة الاقتصادية وأمثالها أن تخلق في الناس خشوعاً في حياتهم ، واستعداداً للخضوع لدينهم ، وأملًا في نعيم الآخرة بدلاً من نعيم العاجلة .

ثم ننظر في الحياة المذهبية لمصر في ذلك العصر ، فنرى مذهب الأشعرى قد زحف على مصر ، وقوى شأنه فيها بدخول صلاح الدين إليها ، فالت مصر يومئذ إلى العلوم العقلية أكثر من ميلها إلى العلوم العقلية ، وظهرت فيها العناية بالتصوف ، بحيث صرفتها هذه العناية نفسها عن غيره من شؤون الدنيا .

على أنني أرى في التصوف رأياً قد لا يوافقني عليه كثيرون غيري ، لأنه رأى لا يستند إلى نصوص علمية صريحة . هذا الرأي هو أن التصوف كان نوعاً من السمو الروحي والعقل فوق جميع العصبية الدينية المختلفة ، وهي العصبية التي ولدت بين أهل هذه الديانات حروباً طاحنة منها الحروب الصليبية . ولا يؤيدني في هذا الرأي غير المذاهب الصوفية التي سنشير إليها ، ومنها مذهب المعرفة ، ومذهب وحدة الوجود ، وكلها مذاهب تصرح بأنه لا فرق بين دين ودين ، لأن الله تعالى عام للجميع . أفلا يكون - كما قلت - هذا نوعاً من الاعلاء الروحي لهذه العصبية الدينية التي أنعتب القوم ؟

فاذا أضيف إلى ذلك كله أن الشعب المصرى شعب متدين بطبيعته ، وأن للدين سلطانا عظيما على نفسه وقلبه ، وأن مصر خضعت زمانا لنظام الرهبانية المسيحية ؛ عرفنا السبب الذى من أجله كانت مصر تربة صالحة لنمو التصوف ، حتى كان من الباحثين من ذهب إلى أن التصوف نظام مصرى النشأة ، فذكر (منز) أن أول ظهور الصوفية كان حوالى عام ٢٠٠ هـ ، وذلك فى مصر مهد الرهبانية المسيحية . وفى هذا العام المجرى ظهرت بالأسكندرية طائفة يسمون الصوفية ، يأمرون بالمعروف — فيأزعمو — ويعارضون السلطان فى أمره ؛ وترأس عليهم رجل منهم يقال له أبو عبد الرحمن الصوفى ^(١) .

ومضى ذلك أن هؤلاء الصوفية ، كانوا جماعة أقتياء أصحاب نزعة عملية « يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر » ويتدخلون فى حياة المجتمع تدخلا شديدا الوطأة ويحكي المؤرخون منهم ، أنهم كانوا يقنعون قضاة مصر وولاتها فى زمانهم بضرورة الإصلاح ، ويحملونهم على الاتيان بأعمال قد لا يرضى عنها الخليفة ^(٢) . ومن ثم كان تأثير المتصوفة فى أول أمرهم أشبه شىء بتأثير المعتزلة فى القرنين الثالث والرابع للهجرة . ولو أن المتصوفة مضوا على خطتهم هذه فى الإصلاح الاجتماعى ، لكان لهم من الشأن ما يجعلهم أشد خطورة على الناس وعلى الدولة من المعتزلة ؛ ولكنهم سرعان ما تحلفوا عن السير فى هذه الخططة ، وبدلا من أن يسير المتصوفة فى العراق نحو القيام « بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر » تراجعوا وتحاذلوا ، وكان أحدهم إذا سئل عن التصوف قال : « إنه الصبر تحت الأمر بالمعروف وتحت النهى عن المنكر » ^(٣) .

فكانهم بذلك تركوا العناية بالمجتمع وإصلاحه ، وقالوا علينا أنفسنا فلنصلحها ،

(١) أنظر الترجمة العربية لكتاب الحضارة الاسلامية فى القرن الرابع المجرى — فصل الدين ص ١٤ نقل من كتاب الولاة والقضاة للسكندى ص ١٦٢ والمخطوط القرىزى ج ١ ص ١٧٣ وجولة تسمير ٢٤٣ ، ١٠٩

(٢) متر نقل من السكندى ص ٤٤٠

(٣) رسالة القشبرى ص ٢٨ فى الكلام على أبى عمر اسماعيل ابن نجيد التوفى بمكة عام ٨٣٦٦ هـ

وذلك فرق ما بينهم وبين المعتزلة ؛ فبينما كان المعتزلة «إيجابيين» في تفكيرهم وإصلاحهم إذا بالتصوفة كانوا على عكس ذلك ، فأهلوا المجتمع الإسلامى كله ، وعكفوا على أنفسهم وانطوا عليها لا يفكرون في غيرها .

* * *

والتصوف فيما يقولون «هو بغضك الدنيا حباً في الله» ، أو هو موتك في نفسك كتحيا في الله ؛ أو هو الاتمك شيئاً ولا يملكك شيء ؛ وباختصار هو طريق الوصول إلى الله تعالى . ويطلق المتصوفة على هذا الطريق اسم «سفر» ، وعلى المسافر اسم «سالك» ، وعلى المراحل التي يمر بها «مقامات» . وهي عند بعضهم سبع مراحل تأتي كل واحدة منها نتيجة للأخرى ؛ وهي التوبة فالورع فالزهد فالفقر الخ . ومصدر التصوف كما يقول (ماسينيون) هو ثورة الضمير لما يصيب الناس من مظالم ، لا يقتصر غالباً على ما يصدر عن الآخرين ، وإنما تنصب أولاً على ظلم الإنسان نفسه ، وتفتتن هذه الثورة برغبة في الكشف عن الله بأنه وسيلة يقويها تصفية القلب من كل شاغل . وقد كان الاقبال على الدين والزهد ، غالباً على المسلمين في صدر الاسلام ، فلم يكونوا في حاجة إلى وصف يمتاز به أهل التقى والانقطاع إلى الله ، ولم يتسم أفاضلهم في الجيل الأول بتسميته سوى حجة رسول الله ، إذ لا أفضلية فوقها ، فقبل لهم الصحابة ؛ وسمى أهل الجيل الثاني بالتابعين .

ولما فشا الأقبال على الدنيا في القرن الثاني وما بعده ، قيل لخلاصة الصالحين (الزهاد والعباد) . ثم لما ظهرت الفرق الإسلامية ، ادعى كل فريق أن فيهم زهاداً وعباداً . وهناك انفرخ خواص أهل السنة باسم الصوفية ، واشتهر هذا الأسم قبل المائتين للهجرة ، أى أن ذلك كله كان بعد عهد الصحابة والتابعين ^(١)

(١) انظر خطط المفريزى ج ٤ ص ٢٧٣ ومقالات الاستاذ الأكبر الشيخ مصطفى عبد الرازق تعليلاً على مقال ماسينيون عن التصوف بالترجمة العربية لدائرة المعارف الإسلامية .

نشأة التصوف :

وهنا يكثر الخلاف بين العلماء حول نشأة التصوف من جهة ، وحول صبغته من جهة ثانية . فأما ماسينيون ومعه تيكلسون فيرى أنه عراقى النشأة . ولكنه يونانى الصبغة . وأما مترز « Metz » فيقول إنه مصرى النشأة مسيحى الصبغة ، وأما مصطفى عبد الرازق فيقول إنه مصرى النشأة اسلامى الصبغة ، على أن جمهور المستشرقين لا يستطيعون أن يخلوا التصوف الإسلامى من محسنات أجنبية كثيرة دخلت عليه ، وأهمها الأفكار المسيحية أو الآراء الفارسية أو الهندية أو اليونانية وخاصة « الأفلاطونية الحديثة » .

ومهما يكن من شيء فالحقيقة التى لا نستطيع أن ننكرها ، هى أن ظهور التصوف أمر طبيعى الحدوث فى الأمة الإسلامية ، ولكن هذا الكائن الإسلامى المجيب ، كان كثيره من كائنات الحياة الإسلامية الأخرى شديد التأثير بالعناصر الأجنبية على اختلافها وكثرتها . بل إن تأثير التصوف بهذه العناصر الأجنبية ربما كان أشد من تأثير المظاهر الأخرى ، علمية كانت أم أدبية أم سياسية أم اجتماعية . وربما كان من أسباب ذلك رغبة الناس أبداً فى الجديد ، وهو ما عبر عنه مترز بقوله « إن المسلمين أحسوا بحاجات جديدة فى الدين ، وذلك منذ القرن الثالث الهجرى ، فتقدمت الديانات القديمة لسدها من وراء ستار ؛ وخاصة منها الديانة المسيحية المتأثرة أخيراً بفلسفة اليونان »^(١)



وننتقل من الكلام عن نشأة التصوف إلى الكلام عن أشهر المذاهب فى هذا التصوف ، ليكون ذلك تمهيداً للكلام عن الحركة الصوفية المصرية . ولعل من أشهر المذاهب التى عرفها التصوف الإسلامى أربعة وهى :

(١) مترز ١١ المصدر المتقدم الذكر .

أولاً — مذهب المعرفة ووسيلتها القلب ، أى إن الله تعالى لا يدرك بطريق الحواس ؛ لأنه غير محدود بزمان أو مكان ، كما لا يدرك بطريق العقل ؛ لأن العقل عاجز عن ذلك كل العجز ، وإنما يدرك الله تعالى بطريق القلب أو الروح أو الضمير ؛ ومن أجل هذا نشأ في المتصوفة قول بعضهم « فتش عنه في قلبك فهناك عرشه » .

والقائل بهذا الرأي لا يميز اهتماماً كبيراً لما قد يحدث من التصادم بين المعرفة وبين « الشريعة » ؛ لأنه تصادم ظاهرى لا يدوم ، والإنسان عند أصحاب المعرفة « صورة منسوخة عن الله » أو هو « عين يرى بها الله عباده » .

والإنسان متى عرف حقيقة نفسه ، فكأنه عرف الله تعالى « كنت كنزاً مخفياً فخلقته الخلق اليعرفونى » . ولا فرق عند أصحاب المعرفة بين ديني ودين ؛ لأن الله تعالى عام للجميع « أينما تولوا فثم وجه الله » . ومن هنا كان التصوف الإسلامى على هذا الشكل جذيراً باحترام العلماء ، وداعياً إلى المرونة العقلية ، والحرية التى يدعون إليها .

فإن سئل الصوفى ، إذا كان الكون كله صورة لله فلم خلق الله الشر ؟
أجاب الصوفى أن ما يظهر لنا شراً إنما هو فى الحقيقة خير .

وإذا سئل الصوفى ، وما طريق الخلاص من الشر ؟

أجاب بقوله : الحب ! الحب ! والحب موضعه القلب ، والقلب مصدر المعرفة

ثانياً — مذهب الاتحاد والحلول ، وهو مذهب يقوم على التمييز بين اللاهوت والناسوت فى الذات الإلهية ، « وهما كلمتان غريبتان عن الإسلام ، يرجع الأصل فيهما كما يقول « متز » إلى النزاع الذى قام بين نصارى الشام حول طبيعة المسيح » وأتى « الحلاج » فاستحل لنفسه استخدام هذه الألفاظ ؛ ومن شعره فى ذلك قوله :

سبحان من أظهر ناسوته سر سنا لاهوته الثاقب

ثم بدا فى خلقه ظاهراً فى صورة الأكل والشارب

حتى لقد عاينه خلقه كل لحظة الحاجب بالحاجب

وعرف عن الحلاج أنه كان يورد عبارات كثيرة تحمل هذا المعنى ، ومن هذه
العبارات قوله (أنا الحق) ، « وما في الجبة إلا الله » ، ومن شعره في نفس هذا المعنى قوله :
أنا من أهوى ومن أهوى أنا نحن روحان حللنا بدنا
فاذا أبصرنى أبصرته واذا أبصرته أبصرتنا

وعن الحلاج نقل معاصره هو الاصطخرى قال : وزعم « الحلاج » أن من هذب
في الطاعة نفسه ، وأشغل بالأعمال الصالحة قلبه ، وصبر على مفارقة الذات ، وملك نفسه
في منع الشهوات ، ارتقى به إلى مقام الأقربين . ثم لا يزال يتنزل في درج المصافة حتى
يصفو عن البشرية طبعه . فإذا لم يبق فيه من البشرية نصيب ، حل فيه روح الله الذي
كان منه عيسى بن مريم ، فيسير مطاعا ، فلا يريد شيئا إلا كان ، وجميع فعله حينئذ
فعل الله وجميع أمره أمر الله . ^(١) غير أن هذا الرأي من آراء المتصوفة كان عسير
الفهم على كثيرين من المسلمين ، فاضطهد القائلون به ، وقتل زعيمهم نفسه وهو الحلاج
قتلة شنيعة ؛ إذ ضرب ألف سوط ، وقطعت يده ورجلاه وأحرق بالنار . وذهب
المنشيعون من المتصوفة في تبرئته والاعتذار عنه مذاهب شتى ، فمن قائل إنه لم يعص الله
ولكنه أفشى السر الذي أوتى عليه بها ، ومن قائل إنه تكلم بكلامه هذا وهو في حالة
وجد . ومن قائل إن الذي نادى (أنا الحق) هو الله وليس الحلاج للخ .

ثالثا : مذهب وحدة الوجود ، ويخيل إلينا أن ظهور هذا المذهب إنما هو نوع من
إصلاح المذهب الأول ، « ونسبى به القول بالحلل والاتحاد » أو تعديل له بحيث تقبله
أذواق أهل السنة عن أغضبهم الحلاج وغيره ، وإلى ابن عربي المتوفى عام ٦٣٨ للهجرة
يرجع الفضل في وضع أصول هذا المذهب . قال ابن عربي : ليس للصوفي أن يقول
(أنا الحق) ولكن له أن يقول (أنا حق) لأن الله تعالى لا يحل في القلب ، ولكن

يحل في القلب الإيمان به والتعظيم له ، ولأن شهادة « لا إله إلا الله » لا تثبت استقلال الخالق عن خلقه بمقدار ما تثبت اتصال الخالق بخلقـه ، ولأنه ليس في الوجود على الحقيقة إلا الله ، ولا معبود في الواقع غيره .

ومعنى ذلك أن أصحاب هذا المذهب يرون أن الوجود كله حقيقة واحدة ، وينظرون إلى الكثرة والتعدد على أنها أمران ناجمان عن حواس الإنسان الظاهرة ، والعقل الإنساني قاصر بطبيعته عن إدراك الوحدة الذاتية ، أو إدراك المجموع كمجموع ، وقد عبر ابن عربي عن هذا المعنى بقوله :

يا خالق الأشياء في نفسه أنت لما تخلقه جامع
تخلق ما لا ينتهى كونه فيك فأنت الضيق الواسع^(١) .

ومعنى ذلك أن ابن عربي لم يفرق بين الواحد والكثير ، أو بين الخالق والخلق ، وأنه أدرك ذلك بذوقه ، وإن كانت حواسه عاجزة كل العجز عن مثل هذا الإدراك . والذين يقولون بوحدة الوجود ينتهون كذلك إلى القول بوحدة الأديان ، فكلها تدعو إلى عبادة إله واحد يتجلى في صورة مخلوقاته ، وهم من هذه الناحية يشبهون المتصوفة القائلين بمذهب (المعرفة) كما رأينا .

ومهما يكن من شيء فهذه المذاهب كلها غريبة عن الإسلام ، بدليل أن أصحابها كالحلاج وابن عربي والسهورردى الذى لم يأت ذكره بعد ، اختلف الناس فيهم اختلافا كبيرا : فمن قائل إنهم زنادقة ، ومن قائل إنهم مؤمنون حقاً ، ومن الناس من رماهم بالجهل ، ومنهم من وصفهم بالخداع والنش ، ومنهم من ذهب في احترامهم واجلالهم إلى حد التقديس .

بل مهما يكن من شيء ، فقد اصطنع المتصوفة لأنفسهم على مر الزمن أصولاً أو

(١) انظر مقال الدكتور أبو العلا عفيفي تعليقا على مادة ابن عربي بدائرة المعارف الإسلامية

مجلد أول عدد رابع .

رصوما ثلاثة في جملتها ، وتم استقرارها بصورة نهائية منذ القرنين الثالث والرابع للهجرة .
أولها : القول بالجبر والاستسلام .

وثانيها : إكبار الأولياء والنظر اليهم على أنهم أصحاب كرامات .

وثالثها : إكبار النبي محمد صلى الله عليه وسلم بوجه خاص ، والنظر اليه على أنه فوق درجة الإنسان .

فأما القول بالجبر والاستسلام فأثر من آثار النزاع بينهم وبين المعتزلة ، فإن هؤلاء قالوا بحرية الإرادة واختيار الإنسان ، والصوفية ذهبوا إلى أن الإنسان مجبر في جميع أعماله . والجبر عند الصوفية ليس معناه التوكل على الله والثقة به وترك الأمر لمشيئته . ولذا شاع في المتصوفة قول أحدهم : إن من أهتم برزق غده وعنده قوت يومه فقد ارتكب خطيئة تكذب عليه . وقول آخر : لو كان رضى الله في أن يدخلني النار كنت بذلك راضيا . إلى آخر هذه العبارات .

وأما إكبار الأولياء : فيقول (Metz) إنه مذهب نصراني أحدثه المتصوفة في الإسلام ، وقسموا به الأولياء الذين هم ولاة العالم وأصحاب الحل والعقد فيه إلى أقسام ، فهناك الأخيار ، وهناك الأبدال ، وهناك الأبرار ، وهناك الأوتاد ، وهناك القباء ، وهناك القطب أو القوث .

ومسألة الولاية في الإسلام من المسائل التي اختلف فيها المتصوفة أيضاً عن المعتزلة ،

لأن المعتزلة أنكروها إنكاراً باتاً ، واستمسك بها المتصوفة استمسكاً تاماً . قال ابن عربي :

«الأنبياء ثلاثة : «رُسل بشرية لأمة ، ونبي يبشر بالله ، وولي ينفى في الله ويتحد به»

وللأهم ما يمتاز به الولي عندهم هو أن الكرامة تقع على يديه . كما أن أهم ما يميز النبي هو أن المعجزة تقع على يديه . والفرق بينهما في نظر المتصوفة أن المعجزة يجب

إظهارها ، والكرامة لا يجب إظهارها ، وأن المعجزة حجة على الكفار ، والكرامة حجة

على الأولياء . وكثرة المعجزات تؤيد الأنبياء ، وكثرة الكرامات تزيد في خوف

الأولياء على أنفسهم أن يسقطوا . . الخ

وكرامات الأولياء كثيرة : فقد تكون اجابة دعوة ، وقد تكون إظهار طعام في وقت فاقة من غير سبب ظاهر ، أو حصول ماء في زمن عطش ، أو تسهيل قطع مسافة في مدة قريبة ، أو تخليص من عدو ، أو سماع خطاب هاتف ، أو غير ذلك من فنون الأفعال المناقضة للعادة^(١) . ومع ذلك فلم يكن يهتم بأمر الكرامات إلا عوام الصوفية . أما خاصتهم فلم يكونوا يجعلون لها شأنًا بالنسبة إلى الأمور الروحية .

وفي رسالة القشيري^(٢) : أنه قيل لأبي محمد عبد الله بن محمد المرتضى المتوفى عام ٣٢٨ هـ إن فلانا يمشى على الماء ، فقال « عندى أن مكّنه الله تعالى من مخالفة هواه فهو أعظم من المشى في الهواء » . ولكبار المتصوفة عبارات كلها سخرية بهذا النوع من عقائد العامة ، يمكن الرجوع إليها في رسالة القشيري التي نشير إليها .

أما إكبار النبي صلى الله عليه وسلم ، والنظر إليه على أنه فوق درجة الإنسان فقد كان نتيجة في الواقع للبالغة في مذهب الحلول أو الاتحاد الذي اقترن بالحلاج ، فالحلاج وإن كان يعظم عيسى عليه السلام ، « فإنه كتب في الفصل الأول من كتاب « الطواسين » ما يشبه أنشودة دينية عاطفية عن النبي محمد » . أما ابن عربي فإنه بحث في الكلمة Logos أو الحقيقة الحمدية ، ولم يكن يعنى بالحقيقة الحمدية محمدا رسول الله ، بل كان يعنى بها جميع الأنبياء من لدن آدم إلى محمد رسول الله ، وكان يطلق لفظ الإنسان الكامل على جميع من تحققت بوجودهم كل معاني الوجود ، وأهم هؤلاء هم الأنبياء والأولياء ، ومن إليهم .

(١) رسالة القشيري ص ١٦٠ .

(٢) ص ١٦٣ نفس المصدر .

الفصل الثالث

الخانقاه

كان المتصوفة يخلون إلى أنفسهم وإلى عبادة الله تعالى في أما كن خاصة عرفت في العصور المتأخرة باسم الخوانق جمع خانقاه . وكان لهذه الأما كن التي نشير إليها أصل من السنة ، وهو ما أثر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من أنه « اتخذ لفقراء الصحابة والذين لا يأوون إلى أهل ولا مكان مكاناً في مسجده كانوا يقيمون به ، عرفوا بأهل الصفة (١) » .

ومنذ ذلك الوقت وحكام المسلمين وأمرأؤهم وذوو اليسار منهم يعنون عناية كبرى بإيواء الغرباء من المسلمين ، في أما كن يوفرّون لهم فيها أسباب الراحة ، ويعفونهم من رق العيش ، ويتركونهم لعبادة والعلم . وهنا يقول المقرئزي : إن أول من اتخذ بيتاً للعبادة فجمع فيه العبادة ، وجعل لهم ما يقوم بمصالحهم هو زيد بن صوحان في خلافة عثمان بن عفان ، ويحكى ابن الجوزي عن رجل صوفي اسمه علي ابن إبراهيم الحصري المتوفى عام ٣٨٠ هـ أنه كبرت سنه ، فصعب عليه الحجى إلى الجامع ، فبنى له الرباط المقابل للجامع المنصور (٢)

ومن ثم كانت الربط — وهى بيوت صغيرة للعبادة تبنى في خارج المدن — أول ما اجهت إليه عناية المسلمين ، فأقاموها وأطلقوا عليها هذا الاسم . والرباط في الأصل اسم حربى للثغر الذى يربط فيه الجنود لمجاهدة العدو، ثم انتقل

(١) خطط المقرئزي ج ٤ ص ٢٤٤

(٢) مترقلا من المنتظم لابن الحورى مخطوط بدلين ص ١١٩

إلى الدار التي يقيم فيها المتصوفة لمجاهدة النفس . وإلى جانب هذه الربط كانت ثم أما كن أصغر منها ، وربما كانت جزءاً منها ، هي الزوايا ومفردها زاوية . والزاوية ركن الدار ، ثم أصبحت تطلق على الدار الصغيرة التي لا تتسع لأكثر من شخص في الغالب ، أو أشخاص قليلين في النادر ، ينقطعون فيها لعبادة الله .

والظاهر أن الأمر قد استمر على هذا النحو إلى حدود الأربعمائة من سنى الهجرة كما يقول المقرئى ، وإذا ذاك ظهرت مؤسسة إسلامية كبيرة لهذا الغرض من الأغراض الدينية العظيمة ؛ وهذه المؤسسة هي : الخانقاه

وهو لفظ فارسي معناه في الأصل المائدة أو المكان الذى يأكل فيه الملك ؛ ثم أطلق على هذه الدور الفخمة التي يقوم على إنشائها الملوك والأمراء المتحمسون للدين من أجل أغراض شتى . منها إيواء الغرباء من المسلمين ، والسماح لهم ولأسرهم بالإقامة في هذه الدور ، ثم القيام على معيشتهم وعلى تثقيفهم كذلك . أما الصلاة فإنهم يؤدونها في قاعة عامة يسمونها (بيت الجماعة) . غير أن الجمعة لا تقام في الخوانق ، فكان على المتصوفة أن يفادروها كل جمعة إلى مسجد من مساجد المدينة ، وكان لخروجهم يوم الجمعة مشهد جميل يغرى الناس جميعاً برويتهم والتبرك بهم .
حكى المقرئى قال (١) :

وأخبرنى الشيخ أحمد على القصار رحمه الله أنه أدرك الناس في يوم الجمعة يأتون من مصر (الفسطاط) إلى القاهرة ليشاهدوا صوفية خائفاء سعيد العداة ؛ (وسياق الكلام عليها) عندما يتوجهون منها إلى صلاة الجمعة بالجامع الخاكي ، كي تحصل لهم البركة والخير بمشاهدتهم ، وكان لهم في يوم الجمعة هيئة فاضلة . وذلك أنه يخرج شيخ الخانقاه منها وبين يديه خدام الرتبة الشريفة ؛ قد حملت على رأس أكبرهم ؛ والصوفية مشاة بسكون وخفر إلى باب الجامع الخاكي الذى يلي المنبر . فيدخلون إلى مقصورة كانت هناك

على يسرة الداخل من الباب المذكور تعرف بمقصورة البسمة ، فإنه بها إلى اليوم بسمة
قد كتبت بحروف كبار ؛ فيصلي الشيخ تحية المسجد تحت سحابة منصوبة له دائماً ، وتصلي
الجماعة ، ثم يجلسون وتفرق عليهم أجزاء الربعة فيقرأون القرآن ، حتى يؤذن المؤذن فتؤخذ
الأجزاء منهم ويستغلون بالتركم واستماع الخطبة ، وهم منصتون خاشعون . فإذا قضيت
الصلاة والدعاء بعدها ، قام قارئ من قراء الخانقاه ، ورفع صوته بقراءة ما تيسر من
القرآن ، ودعا للسلطان صلاح الدين ، ولواقف الجامع ولسائر المسلمين . فإذا فرغ قام الشيخ
من مصلاه ، وسار من الجامع الى الخانقاه والصوفية معه ، كما كان توجههم إلى الجامع
فيكون هذا من أجل عوائد القاهرة . والظاهر أن حركة انتشار الخوانق تشبه من
قريب أو بعيد حركة إنشاء المدارس وتفتن بها ، وقد رأينا أن المدارس ظهرت أولاً في
إيران ^(١) وما حولها من الجهات ثم انتقلت منها إلى العراق ، ثم إلى الشام ومصر . والمهم
أنه كما كان بنو أيوب تلامذة الأتابكة السنيين في الجهاد من أجل الدين ، وكما كانوا
تلامذتهم في ابتناء المدارس التي أكثر منها صلاح الدين ، فكذلك كان بنو أيوب
تلامذة الأتابكة في العناية بهذه المعابد الكبيرة التي يقضى فيها المتصوفة خياتهم ، ويفرغون
فيها لدعواتهم أن ينصر الله المسلمين في مشارق الأرض ومغاربها . يدلنا على هذا القصد
الأخير ما حكاه لنا ابن واصل عن نور الدين (أن أصحابه قالوا له يوماً : إن لك في
بلادك إدارات كثيرة وصلات عظيمة للفقهاء والفقراء والصوفية والقراء ، فلو استعنت الآن
بها لكان أمثل . فغضب وقال « والله أنى لا أرجو النصر إلا بأولئك فانما ترزقون
وتنصرون بضعفائكم . كيف أقطع صلوات قوم يقاتلون غنى وأنا نائم في فراشي بسهام
لا تخطى . وأصرفها إلى من لا يقاتل غنى إلا إذا رأي بسهام قد تخطى . وقد تصيب

(١) ذكر متر في كتابة أن الكرامية أصحاب محمد بن كرام هم الذين ألفوا أكبر عدد من
الخوانق ، وذكر المقدسي أنه كان لهم خوانق كثيرة بإيران وما وراء النهر ، كما كان لهم خوانق
في بيت المقدس ، وكان لهم فوق ذلك كله محلة بالنسائط (كتاب متر السابق الذكر ص ٢٠ الترجمة
البرية) .

ثم إن هؤلاء القوم لهم نصيب في بيت المال أصرفه إليهم كيف أعطيه غيرهم ؟ فسكتوا^(١) »
 فلما استبد صلاح الدين بملك مصر بعد موت العاضد وغير رسوم الدولة الفاطمية ،
 ووضع من قصر الخلافة ، وأسكن فيه أمراء دولة الأكراد ، عمل هذه الدار — يريد دار
 سعيد السعداء —^(٢) بالقاهرة برسم الفقراء الصوفية الواردين من البلاد الشاسعة ، ووقفها
 عليهم في سنة ٥٦٩ هـ وولى عليهم شيخا ، ووقف عليهم بستان الحبانية بجوار بركة النيل
 خارج القاهرة ، وقسارية الشراب بالقاهرة ونواحي أخرى .
 وشرط أن من مات من الصوفية وترك عشرين دينارا فما دونها كانت للفقراء ولا
 يتعرض لها الديوان السلطاني ، ومن أراد منهم السفر يعطى تسفيده ، ورتب للصوفية في
 كل يوم طعاما ولحما وخبزا ، وبني لهم حماما بجوارهم ، فكانت أول خانقاه عملت بمصر ،
 وعرفت « بدويرة » الصوفية ، ونعت شيخها بشيخ الشيوخ . وكان سكانها من الصوفية
 يعرفون بالعلم والصلاح وترجى بركتهم ، وولى مشيختها الأكابر والأعيان كأولاد شيخ
 الشيوخ بن حموية ، مع ما كان لهم من الوزارة والأمانة ، وتدير الدولة وقيادة الجيوش
 وتقدمه المساكر^(٣) .

ويؤخذ من كل ذلك أن صلاح الدين هو أول من أحدث الخوانق في مصر ، وأنه
 جرى في ذلك على سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم في إيواء الغرباء من المسلمين ، وإعداد
 الأماكن التي تصلح لإقامتهم ، وإجراء الأرزاق التي تعفيهم من مذلة الكسب ، وتتيح
 لهم التفرغ للعبادة والعلم .

ثم أتى المماليك فجزوا على سنة بنى أيوب في بناء هذه الدور ، وأنفقوا عليها يومئذ

(١) مفرج السكروب لابن واصل ٩ ص ٨٣ مخطوط . بحاجمة فؤاد

(٢) سعيد السعداء هو أحد الأستاذين المحنكين خدام النصر الفاطمي ، وعتيق الخليفة المنتصر

قتل سنة ٥٤٤ هـ وكانت داره مقابل دار الوزارة وسكنها من الوزراء طلائع بن رزيق ، وشاور
 ابن مجير ثم ابنه الكامل ثم حولها صلاح الدين خانقاه .

(٣) المخطوط للمقريزي ج ٤ ص ٢٧٣

عن سعة . ولئن كانت المدة التي حكمتها الدولة الأيوبية - وهي نحو عشرين سنة - أكثر من أن تنسج لبناء الخوانق الكثيرة ، فقد كان لدى المالك متسع من الوقت ، كما كان لهم متسع من الثراء يكفي لبناء عدد لا بأس به من هذه الخوانق . ومن أهمها يومئذ على سبيل المثال :

الخانقاه البيبرية

بناها الأمير ركن الدين بيبرس الجاشنكير سنة سبع وسبع مائة للهجرة وذلك في موضع دار الوزارة . ومات فأغلقها من بعده السلطان الناصر قلاوون في سلطنته الثالثة مدة من الزمان ، ثم أمر بفتحها بعد ذلك .

قال المقرئ : وهي أجمل خانقاه بالقاهرة بنيانا ، وأوسعها مقدارا وأتقنها صنعة . والشباك الكبير الذي بها هو شباك دار الخلافة ببغداد ، وكانت الخلفاء تجلس فيه ، وحله الأمير الباسيري من بغداد ، لما غلب على الخليفة القائم العباسي ، وأرسل به إلى صاحب مصر . (١)

خانقاه سرياقوس

بناها الملك الناصر محمد بن قلاوون ، وكانت في أيامه من أجمل ضواحي القاهرة ، وقال المقرئ في سبب بنائها . إن الناصر ركب كعادته للصيد ، وبينما هو في الطريق إذ انتابه ألم شديد كاد يقضى عليه ، فنزل عن فرسه ولكن الألم تزايد عليه ، فنذر إن هاناه الله أن يبنى في هذا الموضع مكانا يتعبد الناس فيه لله تعالى . ولما عاد إلى قلعة الجبل ، وشفى من مرضه ، سار بنفسه إلى الموضع الذي انتابه فيه المرض ، وصحبه جماعة من المهندسين . واختط هذه الخانقاه . وكان ذلك في عام ٥٧٢٣ . وجعل فيها الناصر مائة خلوة لمائة صوفي ، وبنى بجانبها مسجدا تقام به الجمعة ، وبنى بها حماما ومطبخا . فلما كانت سنة خمس وعشرين وسبع مائة كمل ما أراد من بنائها ، وخرج إليها بنفسه ومعه الأمراء والقضاة ومشايخ الخوانق ، ومدت هناك أسمطة عظيمة (٢) .

(١) حسن المحاضرة ج ٢ ص ١٤٣ (٢) خطط المقرئ ج ٢ ص ٤٢٢

فانقاه قوصوره

بنيت بالقرافة سنة ست وثلاثين وسبعائة . وأول من ولى مشيختها شمس الدين محمود الأصفهاني الإمام المشهور صاحب التصانيف المشهورة . وكانت من أعظم جبهات البر ، وأعظمها خيرا ، إلى أن حصلت الحن سنة ست وثمانائة فتلاشى أمرها كما تلاشى غيرها (١) .

فانقاه سنجور

بناها الأمير الكبير سيف الدين شيخو العمرى . ابتداء عمارتها في المحرم سنة ست وخمسين وسبعائة . وفرغ منها سنة سبع وخمسين . ورتب فيها أربعة دروس على المذاهب الأربعة ، ثم درس الحديث ودرسا للقراءات ومشيخة لسماع الصحيحين . ومات شيخو بعد الفراغ من هذه الخانقاه بسنة ، وشرط في شيخها الأكبر — وهو شيخ الحنفية بمصر — أن يكون عارنا بالتفسير والأصول ، وألا يكون قاضيا . وهذا الشرط عام في جميع أرباب الوظائف بها .

وأول من تولى المشيخة بها الشيخ أكمل الدين محمد بن محمود البايرقى ، وأول من تولى تدريس الشافعية بها الشيخ بهاء الدين بن الشيخ تقى الدين السبكي . وأول من تولى تدريس المالكية بها الشيخ خليل صاحب المختصر . وأول من تولى تدريس الحنابلة بها قاضى القضاة موفق الدين (٢) .

إلى غير هذه الأماكن الكريمة التى أعدها الملوك والسلطين المالك للعلم والعبادة ، وقد أعانهم على بنائها يومئذ ما كانوا يملكون من الأموال الوفيرة ، وما كانت تنعم به البلاد على أيامهم من الرخاء والسعة .

(١) حسن المحاضرة ج ٢ ص ٤٣

(٢) نفس المصدر المتقدم

الحياة في داخل الخانقاه :

ولكن كيف كانت الحياة في داخل هذه الخوانق ؟ وهل كان المتصوفة على اتصال بالحياة في خارجها ؟ وكيف كانت منزلة المتصوفة بين الناس عامة ؟ ثم هل كان المتصوفة كلهم طبقة واحدة ؟

كل هذه وأمثالهأ أسئلة ترد على ذهن الباحث في التصوف الإسلامي كنظام اجتماعي وديني معاً . والإجابة عنها تكشف لنا عن جوانب في الحياة المصرية كان ينطلق منها بخور الدين ، وتشتع فيها حرارة الإيمان الذي يملأ قلوب المتصوفة من المسلمين ، ويلعب من خلالها العقل المصري والمزاج المصري في أثناء القرون الوسطى .

فأما الحياة في داخل هذه الخوانق ، فتؤخذ من النصوص التي قدمناها أنها إلى أن توصف بالترف والسعة أدنى منها إلى أن توصف بالفقر والخشونة ، ولم لا يكون الأمر كذلك ؟ وإنما يؤتى لهم فيها بطعامهم وشرابهم ، ويسهر على راحتهم فيها ملوكهم وحكامهم ، ويتنافس هؤلاء جميعاً في تزويد هذه البيوت الدينية بالآثاث الفخم والرياش الفاخر . وربما كان فيما سقناه من أن السلطان الملك الناصر « شرط أنه من مات من الصوفية وترك عشرين ديناراً فما دونها كانت للفقراء ، ولا يتعرض لها الديوان السلطاني » ما يدل صراحة على أن أولئك الفقراء كانوا يحصلون على أموال تزيد عن حاجتهم مع أنهم قدموا إلى الديار المصرية بغير مال ولا متاع .

ومع هذا فمن الحق أن يقال إن متصوفة مصر في العصور الوسطى لم يكونوا يعيشون لبطونهم ، وإن حياتهم لم تكن كلها طعاما وشرابا ونعما ومتاعا ، بل كانوا يشتغلون دائماً بالعلم ، وكان يند إلى الدار التي يقيمون فيها كثيرون من العلماء والفقهاء ليلقوا عليهم دروساً في الحديث ، وفي الفقه . ومع ذلك فالذي يميل إليه الباحث أن مقدار العلم الذي كان يدرس في هذه الدور وأمثالهأ كان أقل درجة من مقدار العلم الذي كان يلقي بالمدارس خاصة . نعرف ذلك من أن العلم الذي اشترطه الناس في التقيية كان في

يظهر أكثر من العلم الذي اشتراطوه في الفقير أو المتصوف ، ولو ان ذلك لم يمنع قط من أن نظفر أحيانا كثيرة بشخصيات عظيمة جمعت بين الفقه والتصوف .

وإذا قلنا إن الشيوخ المقيمين بهذه الأماكن كانوا من الغرباء النازحين من البلاد الأخرى بأولادهم ، كان معنى ذلك أن النساء كن يقمن فيها مع أزواجهن ، وكن يفرضن معهم للعبادة والزهادة . على أن أكثر المتصوفة كانوا لا يشعرون براحة مع أزواجهم لسوء أخلاق أولئك الزوجات ، حتى لقد مال بعض المتصوفة أخيراً إلى مذهب التجريد أو العزوبة ، وهو مذهب ليس إسلامياً ، ولكنه غلب على الصوفية في القرن الرابع الهجري ، وكان له أثر كبير في حياتهم في القرن الخامس . بل إن من الصوفية من أسرفوا في هذا المذهب الأخير ، وهو مذهب التجريد على عاداتهم في الإسراف في بقية المظاهر الحيوية الأخرى ؛ فذهبوا إلى أن الصوفية إنما يتزوجون في الظاهر ، وذكروا عن أحد مشايخ الصوفية في القرن الثالث الهجري أنه عاش مع زوجته خمسة وستين عاماً دون أن يقربها^(١) ! من أجل هذا أقبل الشعب المصري على هؤلاء المتصوفة ، وبالنسبة في احترامهم والتمس البركة برؤيتهم ، أو التقرب منهم ، وكان الحكام أنفسهم أسبق من الشعب نفسه في كل ذلك .

حكى عن أحد أولاد الملك الكامل ، وهو الملك الأشرف موسى ، أنه أوصى أن يكفن بعد موته في ثوب أحد الفقراء^(٢) .

وحكى عن أحد ملوك بني أيوب ، وهو الملك المعظم سليمان بن شاهنشاه بن عمر بن شاهنشاه — وكان ملكاً على اليمن بين عامي ٦١١ ، ٦١٢ — أنه كان فقيراً يحمل الركوة على كتفه ، ويتنقل معه الفقراء من مكان إلى مكان^(٣)

(١) أنظر تراث الحضارة الإسلامية في القرن الرابع للأستاذ « متر » فصل الدين نقلًا عن كتاب كشف المحجوب ص ٣٦٢

(٢) شفاء القلوب ص ٢٥ مخطوط (٣) نفس المصدر السابق ص ١١١

وأكثر من هذا وأدل منه على عناية نبي أيوب بالمتصوفة ، وميلهم العظيم إلى احترامهم والتبرك بهم ، ما حكى عن الملك الأشرف موسى الذي مر ذكره ، من أنه قدم إليه النظام بن أبي الحديد ، ومعه نعل النبي صلى الله عليه وسلم ، فأحضره وقام قائماً للنعل ، ونزل من الإيوان وقبلها ووضعها على عينيه ، وبكى وخلع على النظام وأعطاه نفقة وأجرى عليه جارية « (١) »

لسنا بحاجة إلى القول إن كل هذه أفكار ليست من الدين نفسه في شيء ، ولو بعث النبي العربي نفسه لأنكرها ولم يبق منها على شيء ؛ ولكن ليس ذلك مما يبحث عنه العلم ؛ إذ العلم يبحث في هذه الأفكار من حيث دلالتها على عقلية الجمهور ومن حيث تأثيرها في المجتمع .

الفصل الرابع

طبقات المتصوفة

كانت الخصومة شديدة على الدوام بين الفقهاء والمتصوفة ، لأن الفقهاء يتناولون ظواهر العبادات ، والمتصوفة لا يبالون كثيراً بهذه الظواهر . ثم لما ظهر التكلمون فيما بعد تحولت خصومة المتصوفة إليهم ، وذلك لأن التكلمين يعتمدون أولاً على العقل ، وجمهرة المتصوفة يعتمدون على الذوق .

ولكن إصراف الناس في احترام المتصوفة من ناحية ؛ وإصراف المتصوفة في النظر إلى أنفسهم من ناحية ثانية حملهم على أن يغيروا من أخلاقهم شيئاً فشيئاً مع الزمن ، مع أن الشذوذ الخلقى كان ينبغي أن يكون أبعد ما تنصف به هذه الطبقة ، نظراً لاحتياجها باحترام الشعب والحكومة ، وهو احترام يصل أحياناً إلى مرتبة التقديس .

من أجل ذلك علت شكاوى الفقهاء والتكلمين من المتصوفة ، فكتب ابن حزم في الأندلس ، والقشيري في نيسابور كتباً ترمى إلى الحد من الفساد الذي تورط فيه المتصوفة . أما الأول فشكا من ظهور نزعة جديدة عندم ترمى إلى عدم المبالاة بالشريعة ، كما شكوا من أنهم ادعوا أن في أولياء الله تعالى من هم أفضل من جميع الأنبياء والرسل ، ذاهبين بزعمهم إلى أن من بلغ الغاية القصوى من الولاية سقطت عنه الشرائع من صلاة وصيام وزكاة ؛ وحلت له المحرمات من زنا وخمر وغير ذلك ؛ فاستباحوا نساء غيرهم وقالوا : إننا نرى الله ونكلمه ، وكل ما قذف في نفوسنا فهو حق .

وأما الثاني وهو القشيري فقد ألف رسالة قيصة في التصوف ، أتى فيها بسير المشهورين من الصوفية ، لتكون هذه السير واشباهها رادعاً لهم ، وداعياً في الوقت نفسه إلى صلاحهم .

واشتملت رسالة القشيري فوق ذلك كله على طائفة كبيرة من الحكايات القريبة التي نسبت إلى المتصوفة الأتدمين ، لا لفرض غير إثارة الإعجاب بهم ، والتحمس لم السمو بأفئادهم إلى الدرجة التي لاتسمح بفساد خلق مهما كان نوعه (١) .

ومهما تكن أخلاق المتصوفة ، ومهما تكن حياتهم الاجتماعية فإن الذي يمتينا هو البحث عنهم من الناحية العقلية ، وهنا يمكن أن نقسم المتصوفة إلى ثلاث طبقات :
طبقة أولى — يوصف أفرادها بالفكر وسمة العقل ، إلى جانب أنهم موصوفون بالوجد والذوق . هؤلاء هم المتأزون من المتصوفة ، كشهاب الدين السهروردي المقتول في الشام ، وعمر بن الفارض في مصر . وهذه الطبقة هي التي تمثل التصوف الإسلامي في أسمى درجاته وأبعدها في الوقت نفسه عن الدين الإسلامي في أبسط حالاته ، لأن التصوف الذي تمثله هذه الطبقة هو التصوف المتأثر بعناصر أجنبية من فارسية ، وهندية ، ويونانية ، ومسيحية وهي هذه العناصر التي تبعد بنا عن الفكرة الإسلامية ، كما شرحها النبي نفسه والخلفاء من بعده .

وطبقة أخرى — قصرت هها على العناية بالفقه ، واكتفى أصحابها بالجمع بينه وبين التصوف ، وجاء هذا التصوف نفسه مستمداً من الكتاب والسنة ، وقنع أصحابه بمذهب بسيط المعالم في وحدانية الله تعالى . ومن رجال هذه الطبقة الشيخ عبد الرحيم القناني وتلميذه الصباغ ، وغيرها من أولياء مصر في ذلك الوقت .

وطبقة ثالثة — لاحظاً لها من تفكير ، ولا تمتاز بشيء من التفقه في الدين ، ونمى بها طبقة الدراويش . ومنهم الدماميني ، والسيد أحمد البدوي ، وابن أبي الحديد الذي مر ذكره مع الملك الأشرف موسى وغيرهم . وفي كتاب السهروردي المقتول اسمه (حكمة الإشراف) تقسيم للحكام إلى طبقات أو مراتب بحسب البحث والتأله (يريد التفكير والتدين) أهمها ما يأتي :

(١) ولئن يجب أن يلم ببعض هذه الحكايات التي تشير إليها أن يرجع إلى رسالة القشيري وإلى غيرها من المراجع ومنها عجائب الخلوقات للقرظيني ، وروضة الناظرين للقرظيني ، والمتنظم لابن الجوزي ، وكشف الحجاب للجبوري وغيرها .

أولاً — حكيم إلهي متوغل في التأله ، ولكنه عديم البحث في الوقت نفسه ؛ وهو
كأكثر الأنبياء وأكثر الأولياء من الصوفية .

ثانياً — حكيم بجائنة ، ولكنه عديم التأله ، ومثله أرسطو والفارابي وابن سينا .
ثالثاً — حكيم إلهي متوغل في الأمرين معاً ؛ وهما البحث والتأله ، وهذا الحكيم
في نظرهم أندر من الكبريت الأحمر ، ومثله صاحب حكمة الإشراق نفسه ، وهو هنا
السهروردى المقتول .

وعن هذا الرجل تريد أن نتحدث قليلاً ما لأمرين :
أولهما : النظر إليه على أنه من أوضح الأمثلة على هذه الطبقة كما قلنا .
وثانيهما : اتصال السهروردي المقتول بملك بني أيوب ممن حكموا مصر ، وكونه
الرجل الذي أمر صلاح الدين بقتله .
واعتبر التاريخ قتله غلطة كبرى من صلاح الدين ، برغم أن السلطان في ذلك عذراً
من غيرته على عقائد السنة .

السهروردى المقتول

هو غير شهاب الدين أبي جعفر ، الذي ولد عام ٥٣٩ هـ وقدم بغداد ، وظهر بها
ظهوراً واضحاً ، واشتهر فيها بالفة والتصوف .
والسهروردي المقتول هو شهاب الدين أبو الفتوح يحيى بن حيش بن أيرك ، ولقبه
المؤيد بالملكوت ، ولد بسهرورد إحدى قرى عراق العجم ، وذلك عام ٥٤٩ هـ وقتل في
عام ٥٨٧ هـ ، وأخذ الفقه والحكمة عن أستاذه الشيخ الإمام مجد الدين الجيلي ، ولزمه زماناً
ثم تنقل في البلاد حتى وصل إلى ماردين ولقى بها فخر الدين المارديني وصحبه . وكان
المارديني شديد الإعجاب بالسهروردى ، وكان يقول عنه « لم أر في زمانى أحداً مثله
ولكنى أخشى عليه من شدة حدته وقلة تحفظه » . ثم رحل السهروردي بعد ذلك إلى
حلب ، ولقى بها الملك الظاهر بن السلطان صلاح الدين الأيوبي ، وذلك عام ٥٧٥ هـ فأكرمه

الملك الظاهر، ومال إليه وأعجب به . وأحدثت الصداقة التي نشأت بينهما غيرة كبيرة في قلوب الفقهاء بحلب، فوشوا بالسروردي لدى السلطان صلاح الدين ، وكتبوا إليه (أن أدرك ولدك، وإلا فسدت عقيدته) فكتب السلطان صلاح الدين إلى ابنه أن أجمع له طائفة من العلماء لمناظرته ، ففعل الملك الظاهر ذلك ، وناظر السروردي علماء حلب ، وظهر عليهم فزاد غيظهم منه وكيدهم له ؛ حتى حملوا السلطان صلاح الدين على أن يأمر بقتله ، فقتل بنهمة الإلحاد والزندقة ، بعد أن أفتى فقهاء حلب بذلك . وتم هذا في عام ٥٨٧ هـ أعني قبل الأربعين من عمره . ويقول المؤرخون عن السروردي أنه حين تحقق موته كان كثيراً ما ينشد قوله :

أرى قدي أراق دمي وهان دمي فها ندي^(١)

أما ثقافة السروردي فكان قوامها الفقه والأصول والمنطق وعلم السيميا والحكمة بجميع فروعها . وقد استوعب كل هذه الثقافة استيعاباً حسناً وكان يعيب على معاصريه جهود الفكر وقلة المحصول . وفي ذلك يقول « شر القرون ما طوى فيه بساط الاجتهاد ، وانحسم باب المكاشفات ، وانسد طريق المشاهدات » .

حكى الآمدي أنه اجتمع بالسروردي في حلب، فقال له السروردي لا بد أن أملك الأرض . فقال الآمدي من أين لك هذا ؟ قال السروردي « رأيت في المنام كأني شربت ماء البحر كله . فقال الآمدي لعل هذا يكون اشتهار العلم أو ما يناهيه . قال الآمدي : فرائحه لا يرجع عماني نفسه »^(٢) . وقد استدلل بعض الناس في زمانه على شذوذه وجنونه بهذه الحكاية وأمثالها . والواقع أن السروردي لم يكن به شيء من ذلك ، وإنما كان يميل في كلامه دائماً إلى التعبير عن أفكاره بطريق الرمز والإشارة ، أو كان يصدر في تعبيراته عن حالة من حالات الذوق لا العقل . والسروردي في ذلك شبيه بغيره من المتصوفة ، لولا أن رموزه كان أكثرها مستمداً من الفلسفة اليونانية من جهة، والديانة الفارسية من جهة ثانية .

(١) أكبر الظن صدقنا أن هذا الثعلبي من وضع السروردي ولكنه من وضع خصومه تشيماً عليه
(٢) أنظر النجوم الزاهرة في وفيات عام ٥٨٧ هـ ، طبعة دار الكتب .

وسيفظهر لنا ذلك بوضوح في حديثه عن النور والظلمة ، وهما المهوران اللذان تدور حولهما أبحاثه في التصوف . وذلك أن السهرورى لم يكن صوفياً فقط ، وإنما كان صوفياً وفيلسوفاً معاً . بل إنه ليصح أن يكون أروع مثل من أمثلة هذه الطبقة الاولى من طبقات المتصوفة ، وهى طبقة أخذت بحظ كبير من الحكمة والفلسفة . فما نوع الحكمة التى ظهرت فى تصوف هذا الرجل ؟ أو ببساطة أخرى ما كنه النزعة التى نزع إليها السهروردى فى تصوفه ؟

المشهور عن السهروردى أنه بنى طريقته فى التصوف على حكمة يقال لها « حكمة الإشراق » . وله كتاب بهذا الاسم نفسه يوضح المذهب الذى اختاره فى التصوف ؛ وهو مذهب وسط بين التصوف المعتمد على الذوق ، وبين الفلسفة المستندة الى العقل . والسهروردى فى مذهبه هذا متأثر كل التأثير بالأفلاطونية الحديثة من جهة ، وبمذاهب الفرس من جهة ثانية . فهذان هما المصدران اللذان استقى منهما السهروردى طريقته .

فما المقصود بحكمة الاشراق ؟ نمرض حاجى خليفة فى كتابه كشف الظنون لذلك فقال : « إن للدين والفلسفة موضوعاً واحداً ، وهو الخير الأسى الذى هو فضيلة وصعادة معاً ، ومعرفة هذا الخير الأسى تتضمن معرفة الله وصفاته وتنزيهه ، وأن هذه المعرفة يمكن أن تحصل من طريقين ، أحدهما طريق النفاذ ، وثانيهما طريق الزهد والذوق الصوفى . والذين يسلكون الطريق الثانى ، إذا كانوا يعتقدون الإسلام ويحتفلون تعاليمه على وجه من أوجه الاستغلال فهم الصوفية . أما إذا لم يكونوا كذلك ، وكانوا يصطنعون الذوق ويأتون فى مذاهبهم بما يتناقض وأحكام الشرع فهم الإشرافيون » . ومعنى ذلك أن حكمة الاشراق إلى أن تكون فلسفة بالمعنى الذى يعرفه أفلاطون وابن سينا أدنى منها الى أن تكون تصوفاً بالمعنى الذى يعرفه الحلاج وابن عربى . والفرق عند السهروردى بين الفلسفة وحكمة الاشراق هو أن الفلسفة تعتمد على العقل والبحث ، وأن حكمة الاشراق تعتمد على الأنوار الروحانية التى تشبه المشاهدات الحسية . والمهوران اللذان تدور عليهما

حكمة الإشراق كما قلت هما النور والظلام ؛. يرمز بهما السهروردي كما فعل الفرس الى الخير والشر ؛ كما يرمز الى العقول (بالأنوار) والى الذات الإلهية بنور الأنوار ، وإلى الأجسام المظلمة (بالبرازخ) وهكذا .

على أن هذه الأنوار نفسها مراتب تنتهى بنور الأنوار الذى يطلق عليه السهروردي أسماء عدة منها : (النور المحيط) و (النور القهار) و (النور القدسي) و (النور القيوم) و (النور الأعظم) . وهو محيط لأنه يحيط بالأنوار كلها لكمالها ونفوذ إشراقه . وهو قهار لأنه يقهر جميع الأنوار . وهو قدسي لأنه مبرزه عن النقص . وهو قيوم لأن قيام الكل به وهكذا . وهذا النور الأعظم لقوة إشراقه أوفرط إشراقه لا تستطيع الحواس أن تدركه ولا تستطيع الوصول اليه . وهذا النور الأعظم واحد غير متعدد ، وكل ما دونه يفتقر اليه ويستمد الوجود منه . ويشرح لنا السهروردي صفات هذا النور المقدس على نحو يذكر بجهود المعنزة فى إثبات صفات الله تعالى . فيقول السهروردي إن نور الأنوار حتى بذاته لا بحياة خارجة عنه . عليم بذاته لا يعلم خارج عنه ، قادر بذاته لا بقدرة بعيدة عنه الخ . ثم يقول السهروردي إنه من نور الأنوار تصدر جميع الموجودات على اختلاف مراتبها ، وعلاقة الأنوار بنور الأنوار علاقة الأدنى بالأعلى ، فالأعلى على الأدنى نوع من القهر ، وبالأدنى الى الأعلى نوع من الشوق أو المشق . وبالقهر والحب ينتظم الوجود كله فى نظر السهروردي .

ولكن كيف يشرق نور الأنوار على ما دونه من الأنوار ؟

هنا يجيب السهروردي بأن ذلك لا يكون بانفصال شيء من نور الأنوار ، وإنما هو نور إشعاعي على نحو ما يحدث من إشراق الشمس على الأرض ، فالشمس تنير الأرض بشعاعها ولكن بدون أن تأخذ الأرض شيئاً منها .

ويطلق السهروردي على النفس البشرية اسم الأنوار المدبرة ، ويرى أن النور المدبر إذا لم تفره شواغل البرزخ (أى الجسم) كان شوقه إلى عالم النور القدسي عظيماً ،

وكما عظم حظ النور المدير من التورية ، بتخليه عن الجهل وتحليه بالعلم ، ازداد محبة وشوقا إلى النور القدسي ، وازداد بهذا سعادة وهناء في حقيقة الامر ، وأشرق عليها نور الأنوار إشراقات شبيهة بالدوائر الفلكية يحيط بعضها ببعض .

والخلاصة في مذهب السهروردي أنه مذهب بني على نظرية الإشراق ، وهي نظرية يونانية قديمة ؛ عرفها الشرق بطريق الأفلاطونية الحديثة . وفي مذهب هذا الفيلسوف أن الطريق إلى التصوف هو الذوق أو الشوق ، وبذوق الحقيقة العليا والوصول إلى النور الاسمي ، ومعرفة ما يصدر عنه . والشوق هو الذي يصل النفوس البشرية بخالقها « فترى في جواره ما لا عين رأت ، ولا أذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر ؛ من مشاهدة النور الحق والانغماس في بحر النور . وهكذا النفوس الفاضلة إذا خلصت من ظلمة المياكل ، وأشرقت على شرفات الملكوت بنور الله انكشف لها ما لا يتناسبه انكشاف الاجسام للأبصار بنور الشمس . ومن أنكر ما تحصل لهذه النفوس من الذات الروحانية فهو غارق في بحار الشهوات الحيوانية » ^(١) .

(١) أنظر كتاب هياكل النور للسهروردي ص ٣٩ — ٤٣

الفصل الخامس

المتصوفة في مصر

أشرنا من قبل إلى أن التصوف يوشك أن يكون مصرى النشأة كما ذهب إلى ذلك متر؛ لأن مصر كانت مهدا للراهبنة المسيحية ، وفي مصر ظهرت طائفة يقال لها الصوفية وكان ذلك حوالى عام ٢٠٠ هجرية

ويذكر لنا السيوطى فى كتابه حسن المحاضرة طائفة ممن عاشوا بمصر من المتصوفة ومنهم :
(السيدة نفيسة) بنت الأمير حسن بن زيد بن الحسن بن على بن أبى طالب رضى الله عنهم . كان أبوها أميرا لمدينة المنصور . ودخلت هى مصر مع زوجها اسحق بن جعفر الصادق ، فأقامت بها ، وكانت عابدة زاهدة كثيرة الخير ، وكانت ذات مال تحسن به إلى الزمنى والمرضى وعموم الناس . ولما ورد الشافعى مصر كانت تحسن إليه ، وربما صلى بها فى شهر رمضان . ولما توفى أمرت بجنازته فأدخلت إليها بمنزلها ، فصلت عليه وماتت هى فى رمضان سنة ٢٠٨ هـ . وكان عزم زوجها على أن ينقلها فيدفنها بالمدينة المنورة ، فسأله أهل مصر أن يدفنها عندهم ، فدفنت بمنزلها بدرب السباع — محلة بين مصر والقاهرة .

ومن المتصوفة فى مصر :

(ذو النون المصرى) وهو ثوبان بن ابراهيم أبو الفيض ؛ من خير من أنجبتهم مصر من المتصوفة ، وله ذكر فى رسالة القشيرى ، لأنه كان أستاذا لمشهورى الصوفية بالشرق .

نار عليه أهل مصر ، وقالوا : أحدث علما لم تتكلم فيه الصحابة ، وسعوا به إلى الخليفة

المتوكل ، ورموه عنده بالزندقة ، فأحضره الخليفة من مصر على البريد ، فلما دخل مدينة (سر من رأى) وعظ الخليفة نفسه حتى بكى ورده إلى مصر مغزراً مكرماً . !
وكان مولده باخيم من مدن الصعيد ، وحدث عن مالك والليث وابن لهيعة ،
وروى عنه الجنيد وآخرون . وكان أواخر زمانه علماً وورعاً وحالاً وأديباً ومات في ذي
القعدة سنة خمسين وأربعين ومائتين بعد حياة دامت تسعين سنة !^(١)

ومن متصوفة مصر : (أبو الحسن بن بنان بن محمد بن حمدان الحمال الواسطي) أحد
مشايخ مصر ومقدمهم في العلم . قيل إنه مات في التيه ، وذلك أنه ورد عليه وارد ،
فهام على وجهه فمات به .

وكان ذا منزلة عظيمة في النفوس ، وكانوا يضربون بعبادته المثل . وتوفي في رمضان
سنة ست عشرة وثلثمائة ، وخرج في جنازته أكثر أهل مصر .

وشاع في مصر أن من كرامات هذا الشيخ أنه أنكر على ابن طولون شيئاً من
المنكرات وأمره بالمعروف ، فأمر ابن طولون به فألقى بين يدي الأسد ، فكان الأسد يشمه
ويحجم عنه ، فرفع من بين يديه وزاد تعظيم الناس له ، إلى غير ذلك من الكرامات
التي رواها له السيوطي وغيره ممن كتبوا عنه^(٢) .

ثم في العصر الفاطمي ظهر بمصر صوفي أديب هو :
(ابن الكبراني)

قال عنه صاحب الخريدة :

فقيه واعظ مذكر ، حسن العبادة ، مليح الإشارة ، لكلامه رقة وطلاوة ، ولنظمه
عذو به وحلاوة ، مصري الدار ، عالم بالأصول والفروع ، عالم بالمعقول والمشروع ، مشهور
له بالسنة القبول ، مشهود له بالتحقيق في علم الأصول ، كان دارواية ودواية بعلم الحديث ،
إلا أنه ابتدع مقالة ضلَّ بها اعتقاده ؛ وزل في منزلها سداده ؛ وادعى أن أفعال العباد

(١) راجع حسن المحاضرة ج ١ ص ٢١٨

(٢) سنتحدث عن الكرامات موضعين رأى علماء مصر فيها بعد قليل .

قديمة ، والطائفة الكيزانية بمصر على هذه البدعة إلى اليوم مقيمة . واعتقد أن التنزيه في التشبيه ، عصم الله من ذلك كل أديب أريب ونيل نبيه . وله ديوان شعريتهافت الناس على تحصيله وتمظيمه وتبجيله . الخ ^(١) .

غير أن ابن سميد في كتابه المغرب لم يثن على ابن الكيزاني ، ولا أعجبه شيء من شعره . وعندى أن العباد صاحب الخريدة يصح أن يكون حكمه الأدبي أصدق من حكم ابن سميد . وقد أورد العباد بعض أبيات من أشعار الكيزاني تدل على ذلك . ثم توالى ظهور المتصوفة والصالحين بالديار المصرية ، إلى أن كان عهد الدولة الأيوبية تشجعت - كما رأينا - على هذه الحركة الصوفية وأقامت للمتصوفة مآربنا من المؤسسات الدينية ؛ ثم نبعتها في ذلك دولة المماليك .

واشتهر في مصر في هذين المهدين كثير من المتصوفة من أمثال عبد الرحيم التتائي ، وتلميذه أبي الحسن الصباغ . ومنهم ابن الفارض ، وأبو الحجاج الأقصرى ، وأبو الحسن الشاذلي ، والسيد أحمد البدوي ، وإبراهيم الدسوقي ، وشرف الدين الإخميمي ، أبي العباس المرسي الانصارى ، والمرشدى ، والانبأى ، والدمايينى ، وغيرهم ممن ملأت أضرحتهم قرى مصر وحواضرها ، حتى لا يقدر أن يمر أجنبى في بلادنا مصر دون أن يرى في كل مدينة منها ضرباً لولى من أولياء الله تعالى . وفي ذلك ما يدل على ما سبق أن أشرنا إليه غير مرة من أن التصوف كان له أثر عميق في بلادنا ، بل أن هذا الأثر من العمق بحيث لا يدانيه في نظرنا أى أثر آخر . ونحن إذ نغض النظر عن هذه الأقلية الضئيلة من المثقفين ثقافة بعيدة نوعاً ما عن الدين الاسلامى ، يتضح لنا أن السواد الأعظم من الشعب المصرى كان غارقاً إلى آذانه في هذا التيار الجارف وهو تيار التصوف .

على أن مصر قد حظيت في تلك العصور بشخصية شاعر من أهلها كان على جانب عظيم من الذكاء والأخلاق ، وكان صادق البعد عن سلطان المادة والشهوات ، وكان

في عالم التصوف أمة وحده ، وكان صاحب مذهب صوفي خاض به ، وإن كان مذهبه مصبوغاً في جلته بالصبغة الفلسفية . ومن أجل ذلك ضح أن يكون هذا الصوفي من خير من يمثلون الطبقة الأولى من طبقات المتصوفة ، وهي الطبقة التي منها السهروردي ، أو هي الطبقة التي قلنا أنها جمعت بين التصوف والفلسفة ، ثم هي الطبقة التي استطاعت أن تنظر الى مختلف الشرائع والأديان على أنها واحدة . وهذا الشاعر الصوفي المصري هو :

عمر بن الفارض

أبو حفص عمر بن أبي الحسن علي بن المرشد بن علي . يلقب بشرف الدين . يذكر ابن خلكان - وهو من عاش في عصر واحد مع ابن الفارض - أن ولادة هذا الصوفي الشاعر كانت بمصر في رابع ذي القعدة سنة ٥٧٦ هـ ، وأنه توفي في ثاني جمادى الأولى سنة ٦٣٢ هـ .

وكان والد هذا الشاعر يعيش في حياة ، ثم قدم إلى مصر واشتغل فيها بإثبات فروض النساء على الرجال بين يدي الحكام ، ومن ثم غلب عليه اسم « الفارض » ، ولا ندرى إن كان ذلك في عهد الدولة الفاطمية أو الأيوبية . أما الشاعر نفسه فقد أدرك أربعة من ملوك هذه الدولة ؛ وهم صلاح الدين وابنه العزيز ، ثم العادل وابنه الكامل .

وقد عرفنا كيف أن سياسة بني أبوب اقتضت أن تعنى دولتهم عناية كبرى بالتصوف ، وكيف أن السلطان صلاح الدين أنشأ خاتمه سعيد السعداء ، مقدم ما شيخها على جميع الشيوخ ، وجاعلاً إدارتها إلى الأمراء والأكابر والوجوه . ومن هنا كانت حياة هذا الصوفي العظيم - وهو ابن الفارض - مسيرة للروح العامة في عصره .

وابن الفارض وإن كان من أصل شامي - إلا أنه كان مصرياً بمولده ونشأته وخلقته وذوقه ، ثم بمذهبه في صباغة الشعر في نهاية الأمر .

وصفه حفيده على فقال : « كان رحمه الله معتدل القامة ، ووجهه مشرب بحمرة زاهرة ، وإذا استمع وتواجد وغلب عليه الحال يزداد وجهه جلالاً ونوراً ، ويستدر العرق من سائر جسده ، حتى يسيل تحت قدميه على الأرض . وكان عليه نور وخفر وجلال وهيبة ، وكان إذا مشى في المدينة يزدحم الناس عليه يلتمسون منه البركة والدعاء ، ويقصدون تقبيل يده ؛ فلا يمكن أحداً من ذلك بل يصاحه ، وكانت ثيابه حسنة ورأبته طيبة . وكان إذا حضر في مجلس يظهر على ذلك المجلس هيبة ومكينة ووقار » ^(١) .

« ونشأ ابن الفارض تحت كنف أبيه في غفاف وصيانة ، وعبادة وديانة ، بل زهد وقناعة ، وورع أسدل عليه لباسه وقناعه . فلما شب وترعرع اشتغل بفقه الشافعية ، وأخذ الحديث عن ابن عساكر ، وعن الحافظ المنذرى وغيره . ثم حجب إليه الخلاء وسلوبك طريق الصوفية ، فترهد وتجرد » ^(٢)

وبدأ الشاعر سلوكه هذا بطوافه في (وادي المستضعفين) بجبل المقطم ، يصل فيه الليل بالنهار ، ثم يسرف على نفسه فيروضها على ترك الطعام والشراب والمقام ، ويستمر على هذا النحو أياماً قد تبلغ العشرة ، يعود بعدها إلى طعامه وشرابه ، ثم لا يلبث أن يرجع إلى استئناف جهاده ، وهكذا حتى يبدو له أن يعود إلى منزل والده ، ولكن لا يقيم فيه إلا ربناً يتحرك الشوق في قلبه إلى الوادي مرة أخرى .

وكان والده يومئذ « خليفة الحكم » للملك العزيز بمصر والقاهرة ، وبقي يشغل هذا المنصب حتى شغل يوماً ما أن يكون « قاضي القضاة » ، فامتنع ونزل عن الحكم ، واعتزل الناس ، وانقطع إلى الله تعالى بقاعة الخطابة في الجامع الأزهر ، وبقي كذلك حتى مات . ونمود إلى الشاعر نفسه فترة مكباً على رياضته النفسية للشاقة في وادي المستضعفين

(١) كتاب المدد الفاضل في شرح ديوان سيدي عمر بن الفارض رقم ١٠٩٧ بدار الكتب المصرية

(٢) شذرات الذهب الجزء الخامس ص ١٤٩

إلى أن جاء وقت وجد الشاعر فيه نفسه قد رحل من مصر إلى الحجاز . ولهذا الرحلة نفسها قصة مشهورة في الكتب التي ترجمت له خلاصتها :

أنه دخل ذات يوم المدرسة السيوفية التي بناها صلاح الدين ، فوجد شيخا بقالا على بابها يتوضأ ويخالف نظام الوضوء ، فاعترض عليه ابن الفارض ، فنظر الشيخ البقال إليه قائلا : يا عمر أنت ما يفتح عليك في مصر ، وإنما يفتح عليك بالحجاز - في مكة شرفها الله - فاقصدها فقد آن لك وقت الفتح . فعجب ابن الفارض نفسه لهذا القول وقال للشيخ : ولكن كيف الوصول إليها مع بعد الطريق وقلة الرفيق ... فأحباب الشيخ هذه مكة أمامك ! قالوا : فنظر ابن الفارض فاذا مكة أمامه ، ثم تركه وطلبها ، وما برح أن دخلها في نفس الوقت (١) .

وهناك في هذه البقعة المقدسة بقى الشاعر سائحا في أودية مكة خمسة عشر عاما ؛ رجع بعدها إلى مصر ، ونفسه تسيل حسرات على ما مضى من أيام الفتح وملذات الوجد ، وعلى ما كان ينعم به من الاتصال الحقيقي بالذات الالهية . وفي ذلك يقول :

لعل أصيحابي بمكة يبردوا بذكر سليمي ما تجنُّ الأضالع
وعلى الليلات التي قد تصرمت تعود لنا يوما فيظفر طامع
ويفرح محزون ويحيا متيم ويأنس مشتاق وبلتذ سامع

والغريب أن شاعرنا هذا لم يكذب يسمع به الملك الكامل في مصر إلا بعد عودته إليها من الحجاز حزينا على هذا الوجه ؛ بل كان سماع الملك الكامل له يومئذ من قبيل المصادفة ؛ فقد كان الملك الكامل مفتونا بالعلم والشعر ، وجلس ذات يوم مع طائفة من علمائه ، فجري بينهم على غير قصد منهم ذكر عمر بن الفارض ووصف له ، فصاح الملك الكامل قائلا : مثل هذا الشيخ يكون في زمانى ولا أزوره ، لا بد لى من زيارته ورؤيته !

(١) ديباجة الديوان ص ٤ - ٥

ونهب في جماعة من أمرائه لهذا القصد . قالوا : فلم يكذب ابن الفارض بحسب قدومهم إلى الجامع الأزهر من باب ، حتى خرج هو من باب آخر ورافق إلى الاسكندرية ... !
ومهما يكن من شيء . ففي هذه الفترة الأخيرة من حياة الشاعر ، أعنى في الفترة التي قضاها في مصر بعد عودته من الحجاز استطاع أن يعلى ديوانا من الشعر عظيما نظمه في التصوف . والقارىء لهذا الشعر الذي خلفه لنا ابن الفارض يشعر بغموضه أحيانا ، وبضعفه أحيانا ، وبالأمرين معا في مرة ثالثة . ومصدر الغموض والضعف في هذا الشعر هو أن صاحبه أخذ يحمل من المعاني الصوفية الكثيرة العميقة فوق طاقته ، كما طفق يعبر به عن حالات دقيقة من حالات الوجد الكثيرة التي تعرض لها في طريقه أو تصوفه . وبذلك كله نَبَتْ أشماره قليلا ما عن ذوق الأديب وإن كانت في نظر المتصوف العارف بمعانيها شيئا لا يداني في قيمته .

وكأنه ما كانت الصورة التي عليها هذا الشعر ، فإن أدبنا العربي لم يكذب يظفر بشاعر صوفي يمكن أن يقاس بمصر بن الفارض . بل إن هذا الشاعر المصري لم يكن أن يقف إلى جانب شعراء الفرس ، ويستطيع الباحثون أن يوازنوا بينه وبين هؤلاء الفرس من حيث الشعر ، فيرون أن الشعرين هنا يشتركان في غنى المادة التي يتألف منها التصوف ، ثم ينفرد الشعر الصوفي الفارسي بسعة التخيل ، كما ينفرد الشعر المصري بحرارة العاطفة . والواقع أنه لا مناص على كل حال من الإعجاب بقدرة ابن الفارض ومهارته في التعبير عن معاني التصوف . وقد ارتقى لنفسه طريقة مصرية في هذا التعبير هي الاعتماد على الزينة اللفظية على نحو كان فيه مساهرا للتأنيذ العام للأدب المصري في ذلك الوقت . ولعل أطول قصيدة في ديوان ابن الفارض هي قصيدته التي عنوانها (نظم السلوك) ، وهي التي يطلق عليها كذلك اسم (الثانية الكبرى) تمييزاً لها عن نائية أخرى في ديوانه تسمى (الثانية الصغرى) وعدد أبيات الكبرى ربو على سبعمائة بيت ؛ أودعها الشاعر جل

أفكاره في التصوف ، وسبح فيها ما شاء أن يسبح في بحار (الوجد) بذاته تعالى ، وجاءت قصيدته هذه ثمرة طيبة لهذا الوجد ، وانشودة عذبة في معنى (الحب الإلهي) . بل إنها استطاعت أن تلخص أطوار هذا الحب الإلهي عند جميع الذين تذوقوه في تاريخ التصوف العربي — من عهد رابعة العدوية ، إلى الوقت الذي ظهرت فيه هذه الثانية .

* * *

عاش شاعرنا في عصر طفت عليه موجة التصوف ، وكان له أثر بين في نواحيه المختلفة ، وأخصها الناحيتان الروحية والاجتماعية . واتصل ابن الفارض بكثيرين من كبار المتصوفة في ذلك العصر . وكان من أشهر من اتصل بهم رجلان هما : شهاب الدين السهروردي الذي اشتهر ببغداد وتوفي عام ٦٣٢ هـ ، ومحبي الدين بن عربي الذي عرف بالأندلس وتوفي عام ٦٣٨ هـ . ونحن نعرف أن هذين الرجلين كانا يمثلان اتجاهين مختلفين من اتجاهات التصوف . فأولهما وهو السهروردي كان في تصوفه قريبا من الجماعة أو السنة ، وأما الثاني فكان في تصوفه أدنى إلى الفلاسفة الذين منهم السهروردي المقتول المتوفى سنة ٥٨٧ — وقد مر ذكره .

فبأي الرجلين تأثر ابن الفارض في تصوفه ؟ وإلى أي حد تأثر مذهبه بأهل السنة أو تأثر بمذاهب الفلاسفة ؟ وهل دعا ابن الفارض إلى ما كان يدعو إليه ابن عربي من القول بوحدة الوجود ؟ وهل كان لشخصية ابن الفارض أثر فيما عرف عنه من سلوك ؟ أو بعبارة أخرى : هل كانت لابن الفارض طريقة نختص به دون سواء ؟ وما هي المنابع التي استقى منها هذه الطريقة ؟

كل هذه أسئلة تعرض للباحث حين يريد أن يتحدث عن ابن الفارض . ولقد حمل عنا مؤونة البحث في أكثر هذه المسائل صاحب كتاب « ابن الفارض والحب الإلهي »^(١)

(١) هو الدكتور مصطفى حلمي وقد حصل بكتابه هذا على درجة الدكتوراه من جامعة فؤاد الأول.

ولعل أول ما يسترعى النظر في ابن الفارض هو أنه كان «اتحادياً» في تصوفه بالمعنى الصحيح إذ بينا نرى ابن عربى من القائلين «بوحدة الوجود» ، وبينما نرى الحلاج من القائلين بالحللول^(١) ، إذا بنا نرى ابن الفارض «اتحادياً» كما قلنا في تصوفه؛ والاتحاد هنا عبارة عن حالة نفسية تعرض للسالكين طريق الصوفية ، وفيها ينكشف الحجاب عنهم ، فيشهدون بأنفسهم أن الحب هو المحبوب ، وأن المشاهد هو المشهود ؛ وتلك حال تغلب فيها العاطفة على العقل ، والذوق على المنطق . وهى فى الوقت نفسه حال مشتركة بين جميع المتصوفة بمن فيهم من الفلاسفة . غير أن الفلاسفة يزدون عليها شيئاً آخر؛ هو أنهم قد يتكئون فى تصوفهم على عقولهم أكثر مما يتكئون على عواطفهم وقلوبهم؛ فيأبون إلا أن يصلوا إلى الذات الإلهية عن هذين الطريقين فى وقت معا؛ بينما يعتمد صوفى اتحادى كإبن الفارض والتلسائى اعتماداً أقوى وأوضح على حالاتهم النفسية التى أشربا إليها .

ولكن ماهى المنابع التى استقى منها إبن الفارض تصوفه ؟ وكيف كان ذلك ؟

الحق أن جمهور المتصوفة يشتركون إلى حد كبير فى هذه المنابع التى يستقون منها

(١) الفرق بين هذين المذهبين وهما (وحدة الوجود) ومذهب (الحللول) هو أن القائلين بالمذهب الأول لا ينظرون إلى الخالق والمخلوق على أنهما شيان اثنان ولكن على أنهما اسمان لشيء واحد لا بتعدد . وأما المائلون بالحللول بأنهم ينظرون إلى الخالق والمخلوق على أنهما شيان متمايزان ، ولكن يحمل أحدهما فى الآخر ، ويحتفظ كل منهما بخصائصه التى تميزه عن الثانى ، وذلك كما يحمل الماء فى الخمر . وعلى هذا فأنه تعالى يحمل فى مخلوقاته جميعاً ، فهو يحمل فى الإنسان والجماد كما يحمل فى الحرة والكلبة والبقرة .

وتلك فكرة مسيحية فى جوهرها هندية فى أصل من أصولها ، يأبأها العقل السى ولا يعترف بها .
بوجه من الوجوه

تصونهم ، والحق أيضاً أنه لامناس للاحقهم أن يفيد من سابقهم فيتأثر به ، ويظهر كأنه مكل له . شأن المتصوفة في هذا شأن غيرهم من رجال الطوائف الأخرى ؛ كالعلماء والأدباء وأصحاب كل فن وكل علم . ومع ذلك فقد كان لكل واحد من أولئك المتصوفة — وخاصة المشهورين منهم — طابعه القى تظهر فيه شخصيته ظهوراً واضحاً .

ولتطبيق ذلك على ابن الفارض نجد أنه استقى تصوفه من عدة مصادر أهمها :
(ابن عربي) ، و(الحلاج) ، و(الأفلاطونية الحديثة) :

أخذ من الأول شيثامن (وحدة الوجود) — لأنه في حالة الوجد يرى نفسه والذات الألهية شيئاً واحداً ، لا شيئين متميزين . ومن ثم اتهم ابن الفارض بأنه تلميذ لابن عربي . وقالوا إنه لما طلب ابن الفارض إلى ابن عربي أن يكتب شرحاً للثانية ، أجابه هذا بأنه لا يجد لها شرحاً أفضل من كتاب الفتوحات المكية .^(١)

وأخذ من الثاني شيثامن (الحلول) — لأنه في آخر حالة من حالات الوجد يعبر عن الوحدة الصوفية بنفس التعبيرات التي كان يعبر بها الحلاج ، ويستعمل نفس الألفاظ التي كان يستعملها . ومن أهمها لفظاً (اللاهوت والناسوت) ؛ وإن لم يكن يفهم منهما ما فهمه الحلاج من أنهما يدلان على طبيعتين مختلفتين ، يمكن أن تحمل إحداها في الثانية . ومعنى ذلك أن تشابه الرجلين كان تشابهاً لفظياً في أكثره .

وأخذ من الأفلاطونية الحديثة نزوعها إلى «الإشراق» واعتمادها على «الفيض الالهي» . وأكثر ما يستعمل ابن الفارض لفظ الفيض في حديثه عن الحقيقة الحمديّة التي هي أصل المخلوقات في نظر الصوفية .

ومزج ابن الفارض كل هذه العناصر السابقة بذوقه وشخصيته ، وتألف له من كل ذلك

(١) أنظر دائرة المعارف الإسلامية المجلد الأول عدد ٤ ص ٢٣٣ الهامش . ومع هذا فيذهب الباحثون إلى أن هذه العبارة موضوعة ، والفرس منها قريب وجهاً النظر بين الصوفي للصوفي والصوفي للإنديس .

مذهب خاص به . فما هذا المذهب يأتى ؟ وهل كان مذهبه موافقا للكتاب والسنة ،
أو كان خارجا عليهما ؟

رأيتا أن ابن الفارض ؛ وإن أخذ من كل من هذه العناصر السابقة بطرف ؛ إلا
أنه كان في جلته صوفيا «اتحاديا» تطلب فيه النزعة العاطفية على النوازع العقلية أو المنطقية ؛
ومن ثم كان أدنى إلى الصوفية منه إلى الفلاسفة .

غير أن ابن الفارض حين يتواجد يظل في تواجده هذا إلى أن يصبح في حالة يشعر
فيها — كما قلنا — أنه والمحبوب أصبحا شيئا واحداً . ومن هنا يتبادر إلى الذهن أن ابن
الفارض من القائلين «بوحدة الوجود» . ولكن الواقع أننا إذا دققنا النظر في تصوف ابن
الفارض ، أو في الحالة التي يصل إليها في آخر طور من أطوار حبه الإلهي ، أمكننا أن
نلاحظ أمرين هامين :

أولهما — أنه يصل إلى هذه الحالة من الاتحاد بالذات الإلهية عن طريق قلبه لا عقله
ثانيهما — أنه لا يشعر بهذه الحالة من الاتحاد بذاته تعالى إلا في غيبته عن عقله ونفسه ؛
بحيث إذا عاد إليه عقله ؛ فنها يشعر بوجوده الذاتي الذي يستقل به عن وجود الذات الإلهية .
وهذان الأمران خليقان في الواقع بأن يخرجنا ابن الفارض من دائرة الفلاسفة المعتمدين
على عقولهم قبل قلوبهم ، مثل ابن عربي وغيره ؛ خليقان أيضاً بأن يدخلنا ابن الفارض في
دائرة المتصوفة الذين يحرصون كل الحرص على موافقتهم لأهل السنة . لأن الاتحاد بهذه
الصورة الأخيرة التي ذهب إليها ابن الفارض لا ينكره أحد من أمثال أولئك المتصوفة .
ولقد أطلق الباحثون على هذه الحالة النفسية التي وصل إليها الشاعر بقلبه لا عقله ،
والتي لا يشعر بها إلا في آخر طور من أطوار وجوده وحبه اسم « وحدة الشهود » ، تمييزاً
لها عن «وحدة الوجود» التي عرفها ابن عربي ، واتصف بها .

وفي ذلك يقول ابن الفارض المصري :

٢١٠ جَلَّتْ في تَجَلِّيها الوجود لناظري وفي كل مرئي أراها برؤية

٢١١ وأشهدتُ عيني إذ بدت فوجدتني هناك إياها بجلوة خلوتي
 ٢١٢ وطاح وجودي في شهودي وغبت عن وجود شهودي ماحيا غير مثبت
 ٢١٣ وعانقت ما شاهدت في نحو شاهدي بمشهد للصحو من بعد سكرتي
 ٢١٤ فني المحو^(١) بعد الصحو لم أك غيرها وذاتي بذاتي إذ تجلت تجلت

والخلاصة أن ابن الفارض كان في تصوفه ، أوفى تواجده من القائلين (بوحدة الشهود) لا (وحدة الوجود) ؛ وأنه كان متفقا مع أهل الكتاب والسنة في هذا السلوك ؛ وأنه كان يحب الجلال ، وأن حبه هذا لم يكن حبا لجمال ضيق محدود تمثله صور خاصة من الكائنات ؛ وإنما كان حبا لجمال مطلق يتجلى في كل صورة من صور هذه الكائنات على اختلافها ، ويشيع في كل وجه من الوجوه على نباينها : يحب الجلال تارة في إنسان ، ويحبه تارة أخرى في حيوان ، ويحبه مرة ثالثة في النيل وقت الفيضان وهكذا .
 أنظر إلى قوله :

٢٤١ وصرح بإطلاق الجلال ولا تقل بتقييده ميلا لزخرف زينة
 ٢٤٢ فكل مليح حسنه من جماها "معار" له بل حسن كل مليحة
 والمهم أن ابن الفارض كان في كل هذا مصريا بالمعنى الصحيح . وفي شعره وتصوفه تجلت الطبيعة المصرية بقوة ليس إلى إنكارها من سبيل . وحسبنا دليلا على ذلك أنه في هذين الأمرين معا — اعني الشعر والتصوف — كان أدنى إلى الذوق ، وأناى عن الفلسفة^(١)

(١) المحرر أوالسكر حاله لا يستطيع الصوفي معها أن يفرق بين ذاته تعالى وبين المخلوقات . والصحو أو الفرق حالة يقدر الصوفي معها على هذا التمييز بينهما بعد إذ يفترق من حالته الأولى

الفصل السادس

الفقهاء من الصوفية

عرضنا لفلاسفة المتصوفة وضرربنا لهم مثلاً بالسهروردى وعمر بن الفارض . ونريد أن تعرض هنا للمتصوفة من أهل الفقه لا الفلاسفة ؛ وسنضرب لهم مثلاً واحداً من كثير بالسيد عبدالرحيم الفناي وتلامذته أو خلفائه ؛ كما كانوا يسمون بهذا الاسم .

والحق أن رجال هذه الطبقة من الفقهاء المتصوفة كانوا يتمتعون في البيئة المصرية باحترام كبير ، وكان نفوذهم يمتد إلى عدد من الجمهور عظيم : كان الخاصة يحبونهم لعلمهم وورعهم واتفاق مسلكهم وتعاليم الدين على الوجه الصحيح ، كما كانوا يحبونهم لأمر آخر كذلك هو أنهم لم يشعروا بخوم بالنفور الذى شعروا به نحو الفلاسفة . وكان العامة يحبونهم أيضاً لهذه الخصال ، ولما اشتهر عنهم من القرب الى الله ، ولأنهم — أى العامة — يعملون بطبيعتهم إلى تقليد الخاصة فى كل شىء .

ولو أن الأمور فى مصر كانت تسير وفق العقل والمنطق ، لوجدنا لهذه الطبقة من السلطان والنفوذ ما ينبغى أن يزول معه سلطان الطبقة الأخيرة من المتصوفة ، ونعنى بها طبقة الدراويش . ولكن لا ننسى فى هذه الحالة أن جيش المريدين لطبقة الدراويش كان يتألف أولاً من العامة ؛ والعامة عددهم كثير .

ومن هنا أنت شهرة هذه الطبقة الأخيرة . والظاهر أن أئمتها أدركوا هذه الحقيقة ، كما أدركوا معها قيمة العلم على كل حال ، فكانوا على جهلهم بالفقه ؛ بالقياس إلى أهل الفقه ؛ يحاولون أن يأتى الجزء الأكبر من تعاليمهم موافقاً له ، ومتشياً مع أصوله . والظاهر أن نجاح الدراويش فى ذلك المصر كان يتوقف إلى درجة كبيرة على فهمهم لهذه الأمور

كلها مجتمعة . ومن هنا نفهم أيضاً كيف كان لفلاسفة المتصوفة يومئذ كل هذا الصدد الضخم من المخلصون الألداء ، وكيف أوشك الفقهاء من المتصوفة في تلك المصور التي تؤرخ لها ألا يكون لهم أعداء ؛ وذلك بأنهم كانوا يقفون موقفاً وسطاً ، بين الفلاسفة الذين يمثلون قمة الهرم الاجتماعي ، وبين أهل الدروشة الذين يمثلون قاعدة هذا الهرم .

السيد عبد الرحيم القنائي

إن عصرنا غنياً بقوة العلمية والروحية كالمصر الذي نكتب عنه هذا البحث يكثر فيه هذا الصنف من الناس ؛ وهم الذين يجمعون بين الفقه ؛ على أنه من أشرف علوم الدين ، وبين التصوف على أنه الطريق الذي يصل منه السالكون إلى مقام الله الكريم . وقل من أجل ذلك أن نسمع عن عالم أو فقيه لم يكن من المروفين بالزهد والتصوف ، حتى لينخيل إلى الباحث أن هذا الوصف الأخير شرط من شروط العالم الذي ينتفع بعلمه في تلك المصور .

ومعنى ذلك أن رجال هذه الطبقة كانوا يؤلفون السواد الأعظم من العلماء ، وأنهم من أجل ذلك لا يلفتون نظر المؤرخ كما يلفت الفلاسفة المتصوفة من ناحية ، والدرائش من ناحية ثانية . ولعل ذلك هو السبب في فقر مطوماتنا عن هذا المدد الضخم من رجال هذه الطبقة الوسطى من المتصوفة . وحين يرجع الباحث إلى الكتب التي ترجمت لهم ، ويستشير المراجع التي حدثتنا عنهم لا يظفر بنصوص كثيرة يتألف له منها تاريخ كبير طويل . لهذا استجد أنناقف قليلاً أمام شخصية من أكبر شخصيات هذه الطبقة ، هي شخصية

السيد عبد الرحيم القنائي ؛ وهو عبد الرحيم بن أحمد بن حجّون بن محمد بن حمزة بن اسماعيل ابن جعفر بن محمد بن الحسين بن علي بن محمد بن الإمام جعفر الصادق . وهذا الجد الأخير هو سادس الأئمة الاثني عشر الذين ذهب الشيعة إلى القول بمصحتهم . ولد عبد الرحيم في ضاحية من ضواحي مراکش بالمغرب الأقصى ، من قبيلة يقال لها قبيلة (بنو عموان) وهي

القبيلة التي ينسب إليها أبو الحسن الشاذلي ، صاحب الطريقة المعروفة باسمه .

وقام السيد عبد الرحيم برحلة إلى مكة حيث قفى سبع سنوات ؛ رحل بعدها إلى مدينة (قنا) وأقام بها حتى مات في التاسع من صفر عام ٥٩٢ للهجرة :

وفي هذه المدينة الكبيرة من مدن الصعيد اشتهر السيد عبد الرحيم بالصلم والورع والتقوى ، وأثرت عنه كرامات لفتت أنظار الخلاصة والعامة ؛ واستطاع السيد عبد الرحيم أن يصل في وقت قصير إلى مرتبة الأولياء ، بل كان في الحقيقة من أعظمهم شهرة وأحسهم سمعة . وأصبح لا يقاس به في مصر إلا أمثال السيد أحمد البدوي ، والشيخ إبراهيم الصوفي^(١) ، والشيخ أبي الحجاج الأقصري (نسبة إلى مدينة الأقصر) ومن إليهم . حدثنا الأدقوي عن السيد عبد الرحيم قال :

وصل السيد عبد الرحيم من المغرب ، وأقام بمكة سبع سنين على ما حكاه بعضهم ، ثم قدم قنا ، فأقام بها سنين كثيرة إلى حين وفاته وولد له بها أولاد ، وكانت إقامته بالصعيد رحمة لأهله ؛ اغترفوا من بحر علمه وفضله ، وانتفعوا ببركاته ، واتفق أهل زمانه أنه القطب المشار إليه ، والمول في الطريق عليه ؛ لم يختلف فيه اثنان ، ولا جرى فيه قولان . وكرامات سيدى عبد الرحيم مستفيضة عن التعريف ، تكثر عن أن يسما تعريف أو يقوم بها تصنيف ..

ثم قال : وللسيد عبد الرحيم مقالات في التوحيد مأخوذة عنه ، ورسائل في علوم التوهم تلقيت منه . وكلمات لا تستفاد من كلمات الأعراب ، وأحوال هي في نهاية الإغراب ، وكان مالكي الذهب ...^(٢)

وكان الناس في زمانه يطوفون بقبوره ، كما يطوف الحجاج حول الكعبة

(١) ولد عام ٦٣٣ هـ ومات ٦٧٦ هـ وكان شافعي المذهب ويتهى نسبة إلى علي بن أبي طالب . وكان من كبار للتصوفين في عصره . ولبت إليه كرامات كثيرة (خطط على مبارك ج ١١ ص ٧)

(٢) الطالع السيد للأدقوي ص ١٥٦ - ١٦٦

وكانوا بعملهم هذا يستقضون من الله حوائجهم ، ويستشفون مرضاهم ، يلتصمون بالبركة من هذا القبر ، ويتقربون بهذا العمل إلى الله . ولم يزل أهل مصر يتبركون بقبره ، ويوفون بنذره إلى اليوم .

« وأهل بلاده متفقون على تجربة الدعاء عند قبره يوم الأربعاء : فيمشي الإنسان حافياً مكشوف الرأس وقت الظهر ويقول : « اللهم إني أتوسل إليك بمجاه نبيك محمد صلى الله عليه وسلم ، وبأئينا آدم وأمنا حواء ، وما بينهما من الأنبياء والمرسلين وبعبدك عبد الرحيم أن تقضى حاجتي ، ويذكر حاجته »^(١) .

ومن غريب ما حكاه الأدفوي عن السيد عبد الرحيم ، وعجيب ما كان الناس في زمان الأدفوي يصدقونه في كرامات هذا الشيخ العظيم ، روى عن أحد العارفين ، واسمه الشيخ كمال الدين علي بن محمد بن عبد الظاهر ، نزيل أخميم أنه قال مرة لسامعيه : « زرت جبانة قنا ، وجلست عند سيدي الشيخ عبد الرحيم ، وإذا يد خرجت لي من قبره وصافحتني . قال : وقال لي : يا بني لاتمس الله طرفه عين ، فإني في عليين ، وأقول يا حسرتنا على ما فرطت في جنب الله ! »

وتوفي السيد عبد الرحيم ، وخلفه في الطريقة تلميذه الشيخ :

أبو الحسمة بن الصباغ

وهو علي بن حميد بن اسماعيل بن يوسف ، الشيخ أبو الحسن بن الصباغ القوصي . ذكره الحافظ عبد العظيم المنذري فقال : « اجتمعت به في قنا سنة ست وستائة ، وظهرت بركانه على الذين صحبوه ، وهدى الله به خلقاً كثيراً . وكان حسن التربية للبريد بن ؛ ينظر في مصالحهم الدينية وتكثيرها والثبات عليها . وذكره الشيخ علم الدين أبو طاهر المنفلوطي في رسالته قال :

« دخلت عليه في مرضه فسأته عن حاله فسمعتة يقول : سألت ما الذي بي ، فقيل لي

(١) نفس المصدر ص ١٥٧

أبتليناك بالفقر فلم تشك ، وأفضنا عليك النعم فلم تشكك عنا . وما بقى إلا مقام أهل
الابتلاء ، لتكون حجة على أهل البلاء^(١) .

وكان أصحابه يجتمعون للسمع ، وكان يطربه ويطربهم قول من ينشد :
أغضبت إذ زعم الخيال بأنه إذ زار صادف جنن عيني مفضنا
لا تنفضي إن زار طيفك في الكرى ما كان إلا مثل شخصك معرضا
وإني كليح البرق صادف نوره غسق الدجّة ثم للحال انفضى
وحياة حيك لم أنم عن سلوة بل كان ذلك للخيال تعرضا^(٢)
ياضرة القمرين من كنف الحمى وريبة العليين من وادي النضا
والشيخ أبي الحسن كرامات ؛ منها ما حكاه عن نفسه قال : « كنا ليلة المبيت بعرفة في
سنة من السنين ، وكان ذلك بالمقام المالكي ، فترت الشمس ، ودخل الليل ، فقال بعض
الحاضرين : نقيم ونصلي قللت : ما أتيسم حتى أجدا ماء أتوضأ . فإذا برجل يسوق جلا
فأشار إلي ، فأخذت ركوة وخرجت إليه ، فمسح الأرض بيده ، فنبعت عين ماء ،
فتوضأت وملأت الركوة ، ثم مسح الأرض ، فستر العين ومشى ، ولم يعرفني بنفسه^(٣) »
وأظن أنه يعمل بنا في هذه المناسبة أن نعرف رأي الأدقوى ؛ وهو أحد علماء عصره
في موضوع يصل اتصالا كبيرا بالتصوف في هذا العصر ؛ وهو موضوع « الكرامات » .
فقد أضاف الأدقوى كثيرا من الكرامات المشهورة المتصوفة ، ممن ترجم لهم في كتابه
الذي لم تر بدا من الاعتماد عليه فيما سقناه من أخبار هذه الطبقة . وترجم هذا العالم
لرجل من الدراويش ، اسمه مفرج بن موفق الدماميني^(٤) ، وذكر طائفة من كرامات
هذا الدراويش ؛ ومنها على وجه التمثيل : أن امرأة بقرية من قرى الصعيد ، يقال لها دمامين
خبزت كعكا ، وكان ذلك في يوم عرفة ، وكان زوجها مقبلا بمكة ، فأجبت أن يأكل زوجها من

(١) الطابع السجد ص ٢٠٦ (٢) نفس المصدر (٣) نفس المصدر ص ٢٠٧

(٤) نفس المصدر ص ٣٦٩

هذا الكمك ؛ فقالت للشيخ مفرج « لو أكل زوجي منه ؟ فقال لها : اكتبي كتابا إليه ،
وهاثي الكمك ، فهنا من يتوجه (بمعنى نفسه) ؛ فكتبت كتابا وجعلت الكمك في منديل
وناولته إياه فأخذه ، وكان زوجها يطوف بين المغرب والعشاء ، فناوله الشيخ المنديل
والكتاب ، ورجع فعلى الصبح مع الجماعة ، ولما رجع الزوج أحضر المنديل معه .

ليس شك أن هذه حادثة غريبة كل الغرابة ، وأن كان القوم ^(١) يستقدون أن من
أقطابهم من كانوا يستطيعون ذلك ؛ لأنهم (من أهل الخطوة) . غير أن العلم يقف من هذه
الأشياء وأشباهاها موقف الحيرة ؛ ما لم يكن موقف التكذيب والإنكار والسخرية .
ولعل هذا الشعور هو ما خالج الأدفوى حين أورد هذه القضية ، ثم عقب عليها بقوله :
« ولا شك في وقوع مثل ذلك عقلا ، ولا ورد من الشرع ما يمنع الوقوع ، ولكن
اطردت العادة المستمرة ، والقاعدة المستقرة ، بعدم وقوع ذلك : والموائد يقضى بها في
حكم الشرع باتفاق أئمة الاجتهاد ؛ فبنوا عليها أحكاما كثيرة ، وجعلوها ضابطا يرجع إليه
وحا كما يعول عليه .

وناقش الأدفوى هذه المسألة مناقشة فقهية ، فأتى لنا بأقوال السلف من الأئمة ومنها :
لو قال رجل إنه كان يوم التروية بالبصرة ، مع أنه وجد في ذلك اليوم بمكة ، فإن
هذا القائل يكفر عند محمد بن يوسف (المعروف بأبي حنيفة الأصغر) ، ويجهل عند غيره .
ومعنى ذلك أن الأمور التي تجري على خلاف العادة لا يسلم بها بمجرد دعواها ، ولا
بمجرد الأخبار عنها . فضلا عن ذلك فإن الكرامة لا تثبت عند علماء الفقه بمجرد شهرتها
على ألسنة الفقراء (أو الصوفية) . فكثير منهم جاهل بشروط صحة النقل ، وكثير منهم
مغفل يروى ما يسمعه ، ويحسن الظن بناقله ؛ حتى قال بعض الأئمة : إذا رايت في السنة
رجلا صالحا فانقض يدك :

(١) القوم اسم يطلقه المتصوفة على أنفسهم ، ويسمون بقية الناس باسم « الخلق » .

تلك خلاصة رأى الأدفوى في الكرامات . أما المكاشفات فلا يعترض على قبولها إذ يقول « إنها أمر يقع في القلب ، ويقوى فيخبر به الولي عملاً بالمادة التي أجزاها الله ؛ وهي أنه إذا وقع في قلبه شيء وقوى وصمم عليه يقع . وقد ثبت عند أهل السنة أنواع منها ، وقال صلى الله عليه وسلم : كان في بني إسرائيل مكلمون : (١) .

ذلك موقف العلماء من الكرامات والمكاشفات وما إليها من الأشياء . أما العامة فمقطوع بأنهم لا يكتفون أنفسهم مثل هذا البحث ، ومعروف أنهم يحبون دائماً أن يرووا عن أئمتهم أمراً يدل من بعيد أو قريب على نوع من الكشف . على أنهم إذ يتناقلون فيما بينهم هذه الأمور ، لا يكفيهم ذلك حتى يضيفوا اليها من عندهم ، ويستوحوا في ذلك كله أخيلتهم ، فيتصوروا الكرامة على نحو لا تقبله العقول والافهام ؛ ولكنها تنسج في الوقت نفسه حاجة في نفوس أولئك العوام .

وندع هذه المناقشة جانباً لنعود إلى الشيخ أبي الحسن بن الصباغ ، فتراه رجلاً نقيها صوفياً معقولاً ، برغم أنه حكى عن نفسة تلك الكرامة التي ساقنا إلى هذا الحديث الطويل عن الكرامات والمكاشفات . ولقد أثر عنه أنه قال : يرزق العبد من اليقين بقدر ما يرزق من العقل ؛ ومعنى ذلك أن العالم أكثر إيماناً من الجاهل ، وهو في هذا الرأي متفق مع أضرابه من الفقهاء الذين يقرأون قوله تعالى : إنما يخشى الله من عباده العلماء . وتوفي الشيخ أبو الحسن بن الصباغ في منتصف شعبان سنة ٦٦٣ للهجرة . ودفن بقبا تحت رجل شيخه السيد عبد الرحيم القنأى ، وخلف أبا الحسن الصباغ في الطريقة تلميذه :

أبو يحيى بن شافع الفناي

قيل إنه لما مات شيخه أبو الحسن قام الفقراء ، وأخذوا بيد ولده زين الدين ، وقالوا له

(١) الطابع الجديد ص ٣٧٢

تجلس مكان أبيك ، فقال زين الدين : أ كذب على الله ؟ ثم أخذ بيد الشيخ أبي يحيى
ابن شافع وأجلسه وصحبه .

وكان الشيخ أبو الحسن قد أعد تلميذه وخليفته أبا يحيى إعداداً حسناً .
قالوا : إن أبا يحيى كان شاباً في حانوت بالسوق ، وأن الشيخ أبا الحسن بن
الصباغ مر به ، فوقف ساعة ينظر إليه ، ثم قال لخادمه : هذا الشاب يحيى ، منه سلطان ويتزوج
يبنف الخليفة . وقام أبو يحيى لوقته من الحانوت ، وصحب الشيخ أبا الحسن بن الصباغ
وتزوج بفته . وكان الشيخ أبو الحسن يأخذ تلميذه ليالى الشتاء ، وينزل به في بركة هناك
يقف بها ، لشدة الوارد الذى يرد عليه وحرارته . وتولى الشيخ أبو يحيى خلافة
أبي الحسن ، وأحسن معاملة الفقراء ، وكان يمد لهم سباطا كسباط الملوك ، وكان يزن لكل
فقير بعد العشاء رطلا من الحلوى . وتوفى يوم الجمعة تاسع شوال سنة ٦٤٩ للهجرة .
هذا عرض سريع للفقهاء الصوفية ؛ أو هذا نموذج واضح من حياتهم . فلنترك
هؤلاء إلى الدراويش .

البصيرة الساج

الدراويش

ليس بد لنا قبل الكلام عن الدراويش من أن نعهد لهم بكلمة يسيرة ، نذكر فيها شيئاً عن تاريخهم ، ونظام حياتهم الروحية ، ومعيشتهم المادية .
ودرويش كلمة فارسية معناها (الفقير) أو (المكتفى بالقليل) أو نحو ذلك . ثم بظهور التصوف في الاسلام اتخذت الكلمة معنى يتفق وهذه الحركة ، فأصبح الدراويش هو الرجل الذي يلبس خرقة الصوف ، يأخذ نفسه بطائفة من العادات والأساليب تجعل لحياته هذا الطابع المعروف .

« والدروشة » كغيرها من الحركات الروحية التي ظهرت في الإسلام نوع من الأخوة الدينية ، تربط أفرادها برباط قوى ، وتنظمهم في جماعات كثيرة ؛ لكل جماعة منها شيخ ؛ هو شيخ الطريقة ، وهو رجل مسؤول عن سلوك أتباعه أمام الحكومة ، ويطلق على أتباعه أو تلاميذه اسم « الخلفاء » ؛ كما يطلق على أتباع هؤلاء وتلاميذهم اسم « المريدين » كالمعتاد .

ولكل جماعة من هذه الجماعات طائفة خاصة بها من « الأذكار » أو « الأوراد » . وباختصار يكاد يتحضر الفرق بينهم وبين الطبقات التي تحدثنا عنها قبلهم في أن الصوفية نزعة فلسفية ، في حين أن الدروشة عبادة عملية . وما دام لكل فرقة طريقها الخاصة بها في هذه العبادة ، فقد تعددت هذه الفرق حتى أحصى منها الأستاذ هر Hammer ستا وثلاثين فرقة ؛ ووجدت كلها قبل قيام الامبراطورية العثمانية : أولاها طريقة الهكاري ، ثم طريقة عبد القادر الجيلاني ، وقد اشتهرت هذه الطرق في القرن السادس الهجري ؛ وهو القرن الذي تلا الغزالي ، وتلا الحركة الصوفية التي قام بها .

ورجال هذه الحركة كانوا ينظرون - كما رأينا - إلى علوم الشريعة على أنها قشور ، وإلى التصوف على أنه اللباب ؛ وكانوا يعترفون اعترافاً صريحاً بالأولياء ، وبما يضاف إليهم من الكرامات وخوارق العادات ونحو ذلك .

واشتهر أمر هذه الفرق التي تشير إليها ، وأصبح لكل فرقة منها شعار يميزها ، وأمر تدل عليها . ومن هذه الطرق على سبيل المثال : الطريقة المولوية (نسبة إلى جلال الدين الرومي) ، وقد كانت أدنى الطرق جميعها إلى العقل ، وأكثرها ميلاً إلى التسامح ، وأبعدها عن المبالغة والشطط ، وغير ذلك مما كان يميز الطرق الأخرى .

والطريقة الرفاعية (نسبة إلى أحد الرفاعي) المتوفى سنة ٥٧٨ للهجرة . واتباعها يضربون أنفسهم بالمدى ، أو يأكلون الزجاج ، ويقبضون بأيديهم على المذبة المحماة على النار ، ويزددون الأفاعي ، ويزعمون أن قدرتهم على الأشياء إنما تأتي من غيبتهم عن العالم المادى واتصالهم بالذات الإلهية .

ثم الطريقة البكتاشية ، والقادرية ، والسنوسية الخ . والدرأويش كسائر المتصوفة في الاسلام كانوا يعيشون في « الخانقاه » . وأما طعامهم فقد أوصى أوائلهم أن يكون أكثره من الخبز الساخن والزيت . وأوصى بعضهم بأن يكون من الخبز والملح ، وأضرب بعضهم عن أكل اللحم ، وصام آخرون أياماً عن أكل التمر وهكذا . كل ذلك تصفية لنفوسهم من شوائب المادة ، وتقرباً منهم إلى الله تعالى .

وأما الصلاة فكانوا لا يكتفون فيها بالصلوات الخمس دائماً ، بل كانوا يؤثرون العمل بقوله تعالى : اذكروا الله كثيراً : فعمدوا إلى أنواع كثيرة من العبادة والذكر . والذكر باللسان عندم كالذكر بالقلب .

وباختصار لم يكن يفترق الدراويش كثيراً في أسلوب معيشتهم عن بقية الفرق الأخرى . ومهما يكن من شيء ، فإن حركة الدراويش ، كثيرها من الحركات الدينية المختلفة ، نجحت نجاحاً عظيماً في أول أمرها ، واستمرت على ذلك إلى أن وقعت الخصومة

الشديدة بينها وبين العلماء من ناحية ، وبينها وبين الحكومة من ناحية ثانية . أما العلماء فكانوا ينكرون على الدراويش بعدم في بعض الأحيان عن السنة . وأما الحكومة فكانت تنكر عليهم ، كما تنكر على غيرهم من فرق الصوفية تدخلهم أحياناً في الأمور السياسية ، وسلوكهم في ذلك مثل الطوائف الاسماعلية ، مدافعين حيناً عن حقوق الشعب ، ومطالبين السلاطين أحياناً بالإصلاح الاجتماعي .

على أنه من الحق أن يقال أن اصطداماً حقيقياً لم يكد يقع بين الدراويش وبين سلاطين بني أيوب والمماليك البحرية ، بل ربما كان خوف سلاطين المماليك من الفقهاء العظام ، كالشيخ عز الدين بن عبد السلام أشد من خوفهم من المتصوفة عامة ، والدراويش منهم خاصة . يؤيد ذلك ما نعلمه من حسن العلاقة بين هؤلاء وبين الحكومة كما سترى ذلك في سيرة الدراويش الأكبر :

السيد أحمد البدوي

وهو أحمد بن علي بن إبراهيم ، ينتهي نسبه إلى الإمام علي بن أبي طالب ، وأحدر من أسرة مغربية أيضاً ، نزلت قديماً إلى مدينة فاس ؛ وهي المدينة التي شهدت مولده عام ٥٩٦ هجرية .

وإن الباحث ليعجب من هذا المدد الكبير الذي أتى إلى مصر من بلاد المغرب الأقصى ، وترك في حياتها الروحية والاجتماعية آثاراً كبرى . وسرى في كتاب (الحركة العلمية) في مصر أن بلاد المغرب كان لها أثر كبير أيضاً في هذه الناحية . وسرى في كتاب (الحركة الأدبية) كذلك أن لبعض المغاربة ؛ كالوهراني وغيره تأثيراً واضحاً أيضاً من هذه الناحية .

وتعود إلى هذا الدراويش الكبير الذي نحن بصدد ، فترى له ألقاباً تربو على العشرة ، فن ألقابه : (البدوي) لأنه كان يتلم على عادة البدو في شمال إفريقيا .

ومن ألقابه (المطّاب)^(١) وهو لفظ مغربي معناه الفارس المغوار ؛ وذلك لما امتاز به هذا الرجل في شبابه من الفروسية ؛ و(الفضبان) ، و(أبو الفتيان) ، و(أبو العباس) ، و(أبو الفراج) الخ .

وكان البدوي رجلاً طويل القامة غليظ الساقين ، عبل الذراعين ، ضخّم الوجه ، لونه بين البياض والسمرة .

وحوالى عام ٦٢٧ هجرية : أعنى في الثلاثين من العمر حدث لأحد البدوى ما يقال نه غيّر مجرى حياته . وذلك أنه قرأ القرآن بالأحرف السبعة ، ودرس قليلاً جداً من الفقه على مذهب الإمام الشافعى ، ثم عكف على العبادة ، واعتزل الناس ، وعاش في صمت ، وامتنع عن الزواج ، حتى لقد رفض أن يتزوج من امرأة فاتنة ، كانت بالعراق راسمها (فاطمة بنت برى) ؛ التقى بها هناك ، وكان قد رحل إلى تلك البلاد على أثر رؤيا تكررت له ثلاث مرات ؛ فذهب إليها حوالى عام ٦٢٣ للهجرة ، وصحبه أخ له في هذه الرحلة . وهناك رأى الإخوان كيف أن أهل العراق يقصدون رجلين من أكابر الدراويش هما : أحمد الرقاعى المتوفى سنة ٥٧٨ هجرية ، وعبد القادر الجيلالى المتوفى سنة ٥٦١ هجرية . وزار الإخوان قبريهما ، وتركت هذه الزيارة في نفسها أثراً بالفا .

ثم في عام ٦٣٤ للهجرة رأى أحمد رؤيا أوعت اليه الرحلة إلى مصر ، واستقر فيها بمدينة (طنطا) وبقي بهذه المدينة نحواً من إحدى وأربعين سنة ، ثم مات في ثمانى عشر من ربيع الأول سنة ٦٧٥ للهجرة . والغريب أنه التاريخ الذى توفى فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم !

والحق أن حياة أحمد في مدينة (طنطا) كانت كلها مثاراً للدهشة والمعجب

من نواح عدة :

(١) وقبل إنه يسمى المطاب لكثرة ما يميم أعداءه أو الفادحين فيه من السطب أو الأذى .

كان الرجل يصمد إلى سطح بيته كل يوم - ومن أجل ذلك سمي أصحابه بالسطوحية - وكان يتجه ببصره إذ ذاك إلى الشمس ، ويظل على هذه الحال مدة كبيرة ، حتى نحمر عيناه وتصبح كل واحدة منهما كالجرة المشتعلة وكان يمسك عن الطعام والشراب أربعين يوماً متوالية ، وكان يلبس ثوباً أو (بشتاً) من الصوف الأحمر ، وعمامة حمراء فوق رأسه ؛ لاتفارقها حتى تبلى . وبقيت العمامة الحمراء شارة أصحابه من بعده ، وكان كثير الصلاة والتلاوة في كتاب الله ، وأكثر ما يكون ذلك منه والناس نيام . وكان يعنى بالأذكار عناية كبرى ، وينزلها من نفسه منزلة عظمى . والسيد البدوي في امتناعه عن الطعام والشراب على هذه الطريقة يذكرنا بطريقة نساك الهند ، وإن كنا لاندري كيف اتخذ الرجل لنفسه هذه الطريقة ، وما المصادر التي هدته إليها ؟

وقد كانت تعاليم هذا الراهب الغريب موافقة في أكثرها مع الدين والفضيلة والآداب العامة . فمن هذه التعاليم التي أخذ بها مريديه : تمسكه بالقرآن والسنة ، ومحبة الحق والطهارة والصدق والصبر على المكروه والوفاء بالوعد ، وألا يؤذى المريد جاره ، وأن يقابل إساءته بالإحسان ، وأن يرأف بالأيام ، وأن يطعم الجائع ، ويستتر العريان . وكان كثيراً ما يدعوهم إلى قراءة الأذكار وصلاة الليل والناس نيام ، ويقول لهم : إن حب الدنيا يتلف العابد كما يتلف الخلل المعد .

وما أثر من كراماته وخوارق عاداته قصة المرأة التي أسر الفرج ولدها ، فلاذت به ؛ فأحضر إليها ولدها في قيوده . ومنها أنه ضرب رجلاً يحمل قربة لبن ، إذ أوما إليها بأصبعه فانسكب اللبن منها ، وخرجت منه حية قد انتفخت . الخ .

وليس عجيباً بعد كل ذلك أن نرى سلطان هذا الدرويش الكبير يمتد فيشمل البلاد المصرية كلها من أولها إلى آخرها . وقتن العامة به فتنة كبيرة ؛ بحيث لو حلهم هذا الدرويش إلى الخروج على السلطان نفسه لقطلوا . أما العلماء - كابين دقيق العيد وغيره من فقهاء عصره - فكانوا يكرهونه ويزدرونه ، ويعرفون أنه دونهم في الناحيتين العلمية

والأدبية . ولوان عداوة هؤلاء العلماء لهذا الدرويش لم تكن تؤثر مطلقاً في محبة العامة له وفتنتهم به .

أدرك السيد البدوى سلاطين الماليك ، وقيل عن الملك الظاهر بيبرس إنه كان يحمله ويقدهه ويقبل قدميه . ومات هذا الشيخ فأصبح قبره مزاراً للشعب كله على اختلاف طبقاته . وكان الملوك أنفسهم أسق من الشعب إلى زيارة قبره والتبرك به .

وكان خلفاء البدوى يسرون في الموابك السلطانية جنباً إلى جنب مع كبار علماء الدين في الدولة (١) .

وتوارث الناس تقديس هذا الدرويش ، حتى كان عهد الشمرانى المتوفى عام ٩٣٧ للهجرة ؛ وكان الشمرانى هذا كالبدوى ينحدر من أسرة مغربية ، فاندفع في احترام هذا الدرويش وبالح في تقديسه إلى الدرجة التى لاتنفق وكرامة العلم أو العقل . نقول هذا لما كان للشمرانى في القرن العاشر الهجرى من المكانة العلمية في مصر والشرق ، مما جعله في القمة من علماء ذلك العصر .

ومع هذا فنجد تصوف الشمرانى على هذا الوجه وهو يحمل على العلماء والفقهاء ، ويأخذ في الوقت نفسه بناصر الصوفية والدرأوىش ، ويذهب في احترام السيد البدوى إلى حد السرف ، ويكتب عنه كتابة طويلة ؛ هى التى أمدت المؤرخين بكثير من المعلومات التى اعتمدوا عليها في ترجمة هذا الدرويش . ولم يكن الشمرانى وحده من فقهاء مصر في العصور الوسطى هو الذى كتب عن السيد البدوى ؛ بل كتب عنه كثيرون غيره كالسيوطى ، والمقرئى ، وابن حجر العسقلانى ؛ وجاءت كتاباتهم كلها تفيض بالحب لهذا الدرويش ، وتصوره ذا شخصية جذابة تحيط بها كثير من الخرافات والأساطير . ومهما يكن من أمر ، فقد كان البدوى ذا شخصية عظيمة من الناحية الصوفية ، ضئيلة في الوقت نفسه كل الضالة من الناحية العقلية ، وآية ذلك أننا ننظر في آثاره الفكرية

(١) انظر دائرة المعارف الاسلامية ، الترجمة العربية ، مجلد أول ، العدد السابع مادة أحمد البدوى .

فلا نظفر بأكثر من طائفة من الصلوات والأدعية والوصايا التي وجهها إلى (عبدالعال) أول خلفائه . وهذه الوصايا عبارة عن طائفة من الجمل البسيطة ، والأقوال العامة التي لاحظ لها من التفكير ، ولا تدل في الوقت نفسه كثيراً على شخصية صاحبها . ومن الباحثين أيضاً من يشك في نسبتها إليه . وقد أشرنا إلى بعض ما تشتمل عليه هذه الوصايا عند الكلام على تعاليمه .

أما الأضرحة والمقامات المنسوبة إلى السيد أحمد البدوي فيصعب إلى الآن تحقيق نسبتها إليه . فقد اكتشف الباحثون ضريحاً للسيد البدوي ضمن مقابر الصحابة بالقرب من أسوان ، كما ذكر بعضهم ولياً من أولياء الله بهذا الاسم نفسه في طرابلس الشام . ولعل البحث يكشف بعدُ عن حقيقة الخبر في جميع هذه الأشياء .

الكتاب الثالث
الحركة العامية

عهيـد

حليق بنا قبل المضي في الكلام عن الحركة العلمية في مصر أن نشير هنا أولاً إلى طرف من الأخبار الكثيرة التي أثرت عن ملوك الدولتين الأيوبية والمملوكية ، ودلت على ميلهم للعلم ، وتشجيعهم للمستغلين به في مصر وغيرها من أقطار العالم الإسلامي في ذلك الوقت .
والحق أننا نقرأ تاريخ الملوك الذين تعاقبوا على مصر من لدن صلاح الدين إلى آخر ملك من ملوك بني أيوب ، فنوشك ألا نصادف فيهم ملكاً قليل العناية بالعلم ، أو قاتراً في تشجيع أهله ، وتقريبهم إليه . بل أوشك أن يكون كل واحد من هؤلاء الملوك أما شاعراً ، أو فقيهاً ، أو محدثاً ، أو ذاتصانيف ، ونحو ذلك .

ولا نكاد نستثني من ملوك بني أيوب جميعاً غير الملك الصالح نجم الدين أيوب ؛ فقد وصفه المؤرخون بأنه كان ذا طبيعة عسكرية بحتة لم تساعد على أن يكون ذا ميل شديد إلى العلم . ومع ذلك فإن هذا الرجل الذي وصف بهذه الميول لم تمنعه طبيعته من تشجيع العلم والمتعلمين ، ولا قصرت به همته عن بناء المدارس التي كان لها أكبر الأثر في نشر العلم ؛ كما سيأتي بعد .

فأما السلطان الملك الناصر صلاح الدين يوسف بن أيوب - وعلى كاهله وقع عبء تأسيس الدولة وصيانتها حتى قويت واستقرت - فكان شديد الكلف بعلوم الدين ، وكان يذهب بنفسه لسماع الدروس من أفواه الأئمة المشهورين ، وكان يصحب معه أبناءه متنقلاً بهم من مصر إلى الاسكندرية ، ليغم - على حد قوله - حياة الامام حافظ السلفي أو حياة غيره من الأئمة المعروفين : كالشيخ أبي طاهر بن عوف ، الذي سمع السلطان عليه موطأ مالك برواية الطرطوشي ، وكالشيخ تاج الدين المسعودي ، الذي كان السلطان - مدة إقامته بالقاهرة - يعين ميقاناً لسماع الأحاديث النبوية عنه ^(١)

(١) الروضتين ج ٢ ص ١٠ وكتاب مفرج الكرب ج ١ ص ١٩٥ ، ١٩٦

وفى كتاب (شفاء القلوب فى مناقب بنى أيوب) أن السلطان كان يتردد على الإمام السلفى عادة فى أيام الخميس والجمعة والسبت من كل أسبوع .

وكما كانت حاشية صلاح الدين تزدان بمثل القاضى الفاضل وزيراً ومديراً ومشيراً والعلماء الاصفهاني كاتباً وشاعراً ومؤرخاً وأديباً ، فكذلك ازدانت هذه الحاشية الجليلة بالقاضى بهاء الدين بن شداد ؛ لا يبرح السلطان فى مواطن السلم أو الحرب ، ولا يغفل يوماً عن مطالعته الحديث والتفسير . وهنا نجد من الخير أن ندع ابن شداد نفسه يتحدثنا عن حب السلطان وشغفه بالحديث النبوى فيقول :

« وكان رحمه الله ، شديد الرغبة فى سماع الحديث . ومتى سمع عن شيخ ذى دراية عالية وسماع كثير ، فإن كان ممن يحضر عنده استحضره وسمع عليه ، فأسمع من كان يحضره فى ذلك المكان من أولاده وعماليكه والمختصين به . وكان يأمر الناس بالجلوس عند سماع الحديث إجلالاً له . وإن كان ذلك الشيخ ممن لا يترك أبواب السلاطين ، ويتجاوز عن الحضور فى مجالسهم ، سعى إليه وسمع عليه ؛ وكان يستحضره فى خلوته ، ويحضر شيئاً من كتب الحديث ، ويقرأها هو ، فإذا مر بمحدث فيه عبرة رقى قلبه ، ودمعت عينه » (١) .

وقال ابن شداد « قلت له : قد سمع الحديث فى جميع المواطن الشريفة ، ولم ينقل أنه سمع بين الصفيين ، فإن رأى المولى أن يؤثر منه ذلك كان حسناً . فأذن فى ذلك ، وأحضر جزءاً ، كما أحضر من له به سماع ، فقرأ عليه ونحن على ظهور الدواب بين الصفيين نمشي نارة ، ونقف أخرى » (٢) .

ونحدث ابن شداد عن أمير صليبي ؛ هو صاحب « شقيف أرنون » كان من دهاة الصليبيين ، وكان كثير التردد فى خدمة السلطان صلاح الدين ، فقال عن هذا الأمير :

(١) النوادر السلطانية لأبن شداد ص ٧

(٢) نفس المصدر ص ١٥

« وكان يناظرنا في دينه ونتاجره في بطلانه ، وكان حسن المحاوره متأدبا في كلامه »^(١)
 وفي كتاب (شفاء القلوب)^(٢) : أن صلاح الدين قرأ مختصراً في الفقه ألّفه الامام
 فخر الدين الرازي ؛ وذلك كله فوق ما كان يفعله السلطان من العلماء والفقهاء ، حين
 كان يجلس معهم في مجلس العدل ، في يومى الاثنين والخميس من كل أسبوع . والأخبار
 التي تدلنا على ميول هذا السلطان العلمية كثيرة ؛ يمكن الرجوع إليها .

ومات السلطان ، وخلفه على عرش مصر ابنه « العزيز عثمان » فعرف عنه « أنه سمع
 بالاسكندرية الحديث عن الحافظ السلفي ، وعن القتيبة ابن عوف الزهرى ، وسمع بمصر عن
 العلامة أبى محمد بن برى النحوى وغيرهم »^(٣) .

ولو قد طالت حياة العزيز لكان كوالده شديد الاتصال بالعلم ، والتقريب للعلماء ،
 ولا ثرت عنه أخبار كثيرة في ذلك ؛ ولكن حياته كانت أقصر من أن تتيح للمؤرخين
 والتاريخ مثل هذه الفرصة .

وأما الملك العادل أبوبكر بن أيوب ؛ وهو أخ السلطان الملك الناصر صلاح الدين ،
 فكان شديد الحب للعلماء ؛ حتى قيل « إن الامام فخر الدين الرازي صنف له كتاباً سماه
 تأسيس التقديس »^(٤) ومع هذا فلا مناص من القول بأن الملك العادل كان مشغولاً
 بالفتن السياسية التي اعتاد أن يحوكمها ، وكان هو من أكبر العوامل في إيجادها ؛ فكانت
 رأسه لذلك مشحونة بالحيل السياسية ، بحيث يخيل إلينا أن هذه الحيل لم تدع في رأسه
 فراغاً كبيراً للعلم .

وأما الملك الكامل محمد بن السلطان الملك العادل فقد حكم مصر حوالى أربعين
 عاماً من أعوام حياته ؛ كان في العشرين عاماً الأولى نائباً عن أبيه ؛ وكان في العشرين

(١) نفس المصدر ص ٨٠

(٢) أنظر ص ٥٢

(٣) النجوم الزاهرة ج ٦ ص ١٢٦

(٤) السلوك للمقريزى ج ١ من ١ ص ١٩٤ نشر الدكتور زيادة

عاما الأخيرة يحكم بنفسه بعد موت أبيه . ولا شك أن هذه الحياة الطويلة تركت أثرها واضحا في كل من العلم ، والأدب ، والحرب ، والسياسة . فعرف عن الكامل أنه قضى هذه الأعوام كلها مجاهدا في هذه الجوانب كلها ؛ ومن بينها جانب العلم . ورويت عنه في ذلك أخبار تعيد إلى الأذهان شيئا من ذكرى الرشيد والمأمون ، وغيرهما من الخلفاء العباسيين ، الذين بلغ العلم الاسلامي في عهدهم أوج الكمال .

يقول المقرئ : « كان الكامل معظما للسنة النبوية وأهلها ، راغبا في نشرها والتمسك بها ، مؤثرا الاجتماع مع العلماء ، والكلام معهم حضرا وسفرا » (١) .

وقالوا : « إنه حدث بالاجازة عن أبي محمد بن برى النحوى ، وأبي القاسم البوصيرى ، وعدة من المصريين وغيرهم . وتقدم عنده أبو الخطاب بن دحية ، وبني له دار الحديث الكاملية بالقاهرة ، وجعل عليها أوقافا ، وكان يناظر العلماء ، وعنده مسائل غريبة من فقه ونحو يتمتعهم بها : فمن أجاب قدمه ، وحظي عنده . وكانت تبين عنده بالقلعة جماعة من أهل العلم : كالجمال اليمنى النحوى ، والفقيه عبدالظاهر ، وابن دحية ، والأمير صلاح الدين الإربلى ؛ وكان أحد الفضلاء ؛ فيقتصب لهم أسرة ينامون عليها بجانب سريرهم ليسامروه ؛ فنفتت العلوم والآداب ، وقصده أرباب الفضائل ، وكان يطلق لمن يأتيه منهم الأرزاق الوافرة الدارة . فمن قصده التاج بن الأرموى ، وأفضل الدين الخولنجى ، والقاضى الشريف شمس الدين بن الأرموى قاضى المسكر . وهؤلاء الثلاثة أئمة وقتهم في المنقول والمقول » (٢)

قال : « ولما وردت أسئلة الأنبرور (يريد الامبراطور فردريك) صاحب صقلية في أنواع الحكمة والرياضيات على الملك الكامل كان الأسفونى (وهو قيصر بن أبي القاسم) هو الممين للأجوبة عنها ، فإنه كان المشار إليه في ذلك » (٣) .

كل ذلك يدلنا على أمرين عظيمين :

(١) النجوم الزاهرة ج ٦ ص ٢٣٠

(٢) لمقرئ ج ١ قسم أول ص ١٥٨ — ١٥٩ نشر زيادة . وانظر شفاء القلوب مخطوط ص ٨١

(٣) الطالع الصمد للدنوى ص ١٥٦

أولها — تلك المناظرات العلمية والمجادلات الدينية بين المسلمين والصلبيين في تلك العصور ، مما كان له أثر في عقلية الفريقين ، ليس إلى إنكاره من سبيل .
وثانيهما — المرونة العقلية التي سمحت للملك الكامل بمثل هذه المناظرات والمجادلات . وسنعود إلى الحديث عن هذه الصفة عند الكلام عن موقف الحكومات المصرية الإسلامية من القبط في مصر .

ولامات الملك الصالح نجم الدين أيوب خلفه على عرش مصر ولده المعظم تورانشاه ؛ وكان موصوفا بطيشه وميله إلى اللهو والجون والحفاقة . ومع ذلك فقد أثنى المؤرخون عليه من الناحية العلمية . قالوا : « ولكنه كان قويا المشاركة في العلم ، حسن المباحثة ذكيا ^(١) ، وقدم عليه جماعة من علماء القاهرة ، وكانوا يومئذ بالمنصورة ؛ كابن عبد السلام الأرموي ، وتفتت سوق الفضائل عنده » .

فذلك إذن بعض ما وصف به ملوك البيت الأيوبي ، ممن ملكوا مصر وعاشوا بها . أما غيرهم ممن ملكوا الشام واليمن والجزيرة فلم يكونوا أقل من ملوك مصر تحمسا للعلم وإكراما لأهله . وبحسبنا أن نسوق المثل هنا بالملك المعظم عيسى ، من أولاد الملك الكامل محمد ، وكان عيسى يملك الشام ، وكان مع شغله بالملك ، نحويا وفقهيا لغويا ، وقد انفرد بالمذهب الحنفي من ملوك الأيوبيين الذين كانوا جميعا على مذهب الإمام الشافعي . واشتغل عيسى زمانا بالرد على من طعن في كتب أبي حنيفة ، وألف في هذا كتابا سماه (السهم المصيب في الرد على الخطيب) . وكان المعظم يحب الفقراء (أي المتصوفة) ويحرصهم على الاشتغال بالفقه ويقول : « من حفظ الجامع الكبير أعطيته مائة دينار ، ومن حفظ الإيضاح أعطيته ثلاثين دينار . فحفظ الكتابين جماعة كبيرة ووفى المعظم لهم ^(٢) . وكانت عنده جماعة من الفضلاء لا يفارقونه سفرا ولا حضرا . وكان قد أمر الفقهاء أن يجردوا له مذهب أبي حنيفة دون صاحبيه . فجرد ذلك في عشر مجلدات سماها التذكرة ، فكان

(١) نفس المصدر ص ٧٥

(٢) شفاء القلوب ص ٧٥

لايفارقه سفرا ولا حضرا . قال سبط بن الجوزى « فكتب على ظهر مجلدة - أنها حفظا عيسى بن أبى بكر بن أيوب ، فقلت له : ربما يؤخذ عليك ؛ لأن أ كبر مدرس فى الشام يحفظ القدورى ، وأنت مع شغلك بالملك تحفظ عشر مجلدات ! »
فقال : « ليس الإعتناء بالألفاظ ، الاعتناء بالمعنى ، فاسألونى عن جميع مسائلها ، فإن قصرت كان الصواب لكم ، وإلا فسلوا لى . » (١) .

والظاهر أن عناية الملوك المسلمين فى القرون الوسطى بالفقه الى هذا الحد أنت من أمور كثيرة ؛ أهمها أنهم كانوا يكلفون أنفسهم الجلوس فى مجلس القضاء أيا ما خاصة فى كل أسبوع ، كما كان يفعل صلاح الدين ؛ وقد قلنا « إنه كان يجلس للعدل فى يومى الاثنين والخميس . ومن ثم كان الملوك حراسا على أن يعرفوا شيئا من الفقه الاسلامى وأصوله ومذاهبه وقوانينه ، حتى يستطيعوا مشاركة القضاء فى إصدار أحكامهم فى القضايا التى ينظرون فيها بحضرتهم .

أما سلاطين الممالك ، فكما كانوا تلاميذ بنى أيوب فى الدين ، والحرب ، والسياسة ؛ فكذلك كانوا تلاميذهم فى العلم ؛ والأدب ، والثقافة . بل إن الدرجة التى وصل إليها هذا النشاط العلمى فى زمن الممالك ربما زادت عن النشاط العلمى فى زمن بنى أيوب . غير أن الباحث هنا لا يجد مفرأ من إبداء هذه الملاحظة ؛ وهى أن ملوك بنى أيوب كانت لهم مشاركة فعلية فى الحركة العلمية ؛ فنصف معظمهم فى العلم ، وكانت لبعضهم جهود مباركة فى تأليفه ، فضلا عن تشجيعه . أما الممالك فالظاهر أنهم اكتفوا بناحية واحدة فقط ؛ هى التشجيع ؛ وإن بزوا فى هذه الناحية نفسها ملوك بنى أيوب ، وكان عندهم من الوقت والمال ما أعانهم على المضى فى هذا السبيل .

ولو أن الحظ أسعدنا بكتاب قديم ، يورد فيه مؤلفه طائفة من الاخبار العلمية أو الأدبية ، عن بعض سلاطين الممالك البحرية ، كما فعل صاحب (شفاء القلوب) فى إيراد مثل هذه الأخبار عن سلاطين الدولة الأيوبية ، لأمكن أن نرى فى الممالك رأيا غير هذا

(١) نفس المصدر ص ٧٥ أيضا

الرأى ، أو أن نضيف إليهم فضلا فوق هذا الفضل ، أو نقف عند كل واحد منهم مثلاً
وقفنا عند كل ملك من ملوك الدولة التى سبقتهم .

وحسبنا ذلك التمهيد لننتقل منه إلى الحديث عن البعثات العلمية التى وجدت فى مصر
لذلك العصر ، محاولين أن نعرف المدارس التى ظهرت بها ، والجهود التى بذلها العلماء
بين جذرائها ، ونوع العلم الذى كان يشغل بتحصيله الطلبة هناك .

الفصل الأول

البيئات العلمية في مصر

نستعرض تاريخ العلم في الإسلام فنرى أن هذا العلم ظهر أولاً بالحجاز ، ثم بالشام فالعراق أخيراً استقر بمصر . ففي الحجاز كانت :

(المدينة المنورة) هي البيئة العلمية الوحيدة على عهد رسول الله ، وعهد الخلفاء الراشدين من بعده . وبها ظهر كبار الصحابة والتابعين ، وآتى بعدهم كبار الفقهاء وأهل الحديث . واستمر الحال على ذلك حتى قامت الدولة الأموية بالشام . وإدراك أنسحت (المدينة) المجال :

. (لدمشق) ولكن نور هذه البيئة لم يستطع أن يطفى . نور (المدينة) . فبقيت هذه البيئة القديمة على تفوقها من حيث العلم الديني ، ومن حيث النشاط الفنى ؛ ونعنى به الشعر والفناء . وانفردت دمشق يومئذ بالحياة الرسمية ، التي لم تدع لها فراغاً كاملاً للعلم أو الفن . ظلت العاصمة الأموية على هذا النحو ، حتى زالت الخلافة الأموية ؛ وأنت بعدها الخلافة العباسية ، فإذا مدينة إسلامية جديدة تظهر لتحل محل المدينة الإسلامية القديمة ؛ وهذه المدينة الجديدة هي :

(بغداد) غير أن بنى العباس أقاموا دولتهم على أكتاف الفرس ؛ والفرس بطبيعتهم أهل حضارة وعلم ، فلم يكن غريباً في ذلك الوقت أن تروج سوق العلماء في بغداد ، وأن يكون العلم البغدادي يومئذ دنيوياً أكثر منه دينياً . والتاريخ يحدّثنا أن بنى العباس بالغوا مبالغة شديدة في تشجيع العلم والعلماء ، وأنهم خلقوا من بغداد زعيمة للعالم الإسلامي كله . ومن ثم بقيت شخصية بغداد متغلبة على شخصيات المراكز العلمية التي ظهرت بعد

في الإسلام، حتى أصبح لزاما على هذه المراكز العلمية : كصر، والقاهرة، وقرطبة أن تنحصر نشاطها في تقليد بغداد ، كما أصبح قصارى جهد العلماء في تلك المراكز الإسلامية كلها أن يحاكيوا علماء بغداد . وبسبب ذلك قلنا في مقدمة البحث أن استخلاص الخصائص المحلية ، أو الكشف عن الشخصية الإقليمية لكل من بلاد الأندلس والديار المصرية يعتبر عملا علميا دقيقا يحتاج من الباحثين إلى عناء كبير وصبر طويل .

والآن ندع هذه المراكز العلمية القديمة جانبا لننظر في مصر ، وفيما ظهر بها من البيئات العلمية في العصر الذي نؤرخ له . ونحن نعرف أن المدارس التي أنشئت بمصر في العهدين الأيوبي والملوكي كانت موزعة على بيئات ثلاث ، وهي بيئة الاسكندرية ، وبيئة القاهرة ، وبيئة قوص أو الصعيد . فأما البيئة الأولى وهي :

بيئة الاسكندرية

فقد شهدا ابن جبير ، ووصفها في رحلته التي قام بها في القرن السادس ، ومدح مدينة الاسكندرية بحسن موقعها ، واتساع مبانيها ، واحتفال أسواقها ، وعجيب مناراتها ثم قال : « ومن مناقب هذا البلد ومفاخره العائدة في الحقيقة إلى سلطانه المدارس والحارس الموضوعه فيه لأهل الطلب والتعب ، يفدون من الأنظار النائية ، فيلقى كل واحد منهم سكنا يأوى إليه ، ومدرسا يعلمه الفن الذي يريد تعلمه ، وإجراء يقوم به في جميع أحواله . واتسع اعتناء السلطان بهؤلاء الفرباء الطارئين ؛ حتى أمر بتعيين حمامات يستحمون فيها متى احتاجوا إلى ذلك ، ونعيب لهم مارستانا لعلاج من مرض منهم ، ووكل بهم أطباء يتفقدون أحوالهم الخ »^(١) .

ووصف ابن جبير أهل هذه المدينة فقال إنهم « في نهاية الترفه واتساع الأحوال » . ثم قال : « وهي أكثر بلاد الله مساجد ، حتى أن تقدير الناس لها يطفف ، فمنهم المكتر

(١) رحلة ابن جبير ص ١٠

والمقلّ . فالمكثر ينتهى فى تقديره إلى اثنى عشر ألف مسجد ، والمقل مادون ذلك » .
وقد سبق أن ذكرنا أن صلاح الدين أنى مصر ، وبالإسكندرية بعض مدارس تقوم
بدراسة الفقه على مذهب أهل السنة . ومن هذه المدارس مدرسة أشأها وزير كردى الأصل ،
هو (ابن السلار) وكان فى نزاع متواصل مع وزير شيعى المذهب هو (ابن مصال) . وكان
ابن السلار فى أول أمره شيعيا ، ثم أظهر اعتناقه للمذهب السنى . ومن هنا نشأت مودة
بينه وبين زعيم السنيين فى الشام نور الدين محمود بن زكى . ولا يبعد أن تكون شخصية
نور الدين من العوامل التى أدت إلى بناء هذه المدرسة ؛ فبنيت عام ٥٤٦ هـ وقام على
إدارتها أمام عظيم من أئمة الفقه والحديث ؛ هو (الحافظ السلفى) وهو الذى أدرك صلاح الدين ،
وقلنا إنه كان يذهب إليه بأولاده لسماعه .

من أجل ذلك نرجح أن بيئة الإسكندرية لم تكن — كغيرها من البيئات المصرية
الأخرى — بحاجة إلى عناء كبير يبذله صلاح الدين لتتحول إلى المذهب السنى ، وتترك
مذهب التشيع . ولعله من أجل هذا السبب الأخير ومن أجل الكراهية الدينية الطبيعية
ضد الصليب رحبت الإسكندرية ترحيبا عظيما بصلاح الدين ، وأعانتة كثيرا فى الحصار
الذى ضربه الصليبيون حول هذه المدينة ، وضيقوا بها الخناق على جند صلاح الدين ؛ وذلك
كله فى أثناء الحملة الأولى من حملات أسد الدين شيركوه على مصر ؛ حتى لقد بنس صلاح
الدين نفسه من دخول هذه البلاد ، وآلى على نفسه إذا هو عاد إلى دمشق ألا يعود إليها . ومع
ذلك فقد اضطر إلى أن يصحب عمه فى حملته الأخيرة عليها ، وكان من أمره ما كان
من وصوله إلى الوزارة الفاطمية أولا ، ثم إزالته لهذه الدولة وإقامة الدولة الأيوبية مكانها
بعد ذلك . أما البيئة الثانية فهى :

بيئة القاهرة

وقد كانت عاصمة الخلافة الفاطمية ، وحصن الدعوة التى أتوا لنشرها فى مصر وغيرها
البلاد الشرقية . ومن ثم احتاجت إلى جهد كبير من رجال الدولة الأيوبية الجديدة

لكى يتم لهم الرجوع بهذه البيثة العظيمة من المذهب الشيعى الى المذهب السنى .
من أجل هذا راينا صلاح الدين يبادر الى بناء المدارس الكثيرة بالقاهرة ؛ وذلك
منذ كان وزيراً للعاضد الفاطمى ؛ حتى لقد قلنا أن بناءه المدارس على هذا النحو كان خطة
موضوعة لهدم المذهب الشيعى ، وطريقة مرسومة للقضاء على الأفكار التى أتت بها
المبيدون من بلاد المغرب ، وكان صلاح الدين هو وحده صاحب الفضل الأكبر فى
الوصول إلى هذه الغاية .

وأول ما بدأ به صلاح الدين من ذلك بناء مدرستين على عهد العاضد الفاطمى نفسه :
أولاهما — مدرسة للشافعية بجوار الجامع العتيق ، وعرفت بأسماء كثيرة منها :
المدرسة الناصرية ، والمدرسة الشرفية ، ومدرسة ابن زين التجارة ؛ نسبة إلى العالم
الشافعى الذى طالبت مدة اقامته ، حتى عرفت باسمه ، هكذا ^(١) .

والثانية — مدرسة للمالكية ، عرفت باسم (دار الغزل) ثم عرفت باسم المدرسة
القلمحية ؟ نسبة الى القلمح الذى كانت تحصل عليه هذه المدرسة من ضيعة وقفها صلاح الدين
عليها بالقيوم ^(٢) .

ثم مات العاضد الفاطمى ، ومضى صلاح الدين فى ابتناء المدارس فبنى منها :
مدرسة ثالثة — للفقهاء الحنفية أطلق عليها اسم (المدرسة السبويه) ، بنيت إذ ذاك
بالقاهرة بدار الوزير الفاطمى المعروف باسم (عباس المبيدى) ^(٣) .

(١) انظر الجوامع الزاهرة ج ٦ ص ٥٥ حاشية رقم ٤ وانظر ج ٢ ص ٣٨٥ حاشية رقم ١ ،
والخطط للقريزى ج ٢ ص ٦٣٣ وجه ٤ ص ١٩٢ ط بولاق وانظر كتاب الانتصار لابن دقاق
ج ٤ ص ٣٩٣

(٢) انظر الخطط للقريزى ج ٤ ص ١٩٣ النجوم الزاهرة ج ٥ ص ٣٨٥

(٣) وهو ابن لاحد الأشراف الفاطميين وكان أبوه زوجاً لأمرأة تدعى د بلادة ، وأولدها
عباساً هذا ، ثم تزوجت من بعده بالوزير الكردى الذى مر ذكره وهو ابن السلاط : أنظر —
لفاطميين فى مصر ص ٣٩٦ حاشية رقم ٣

والى جانب المدارس الثلاث السابقة للشافعية ، والمالكية ، والحنفية بنى صلاح الدين مدرستين أخرتين لفقهاء المذهب الشافعى خاصة ؛ وهو المذهب الذى كان عليه أكبر أفراد البيت الأيوبى نفسه كما ذكرنا . إحداهما ، وهى المدرسة :

الرابعة - بجوار الامام الشافعى . والأخرى وهى المدرسة :

الخامسة - بجوار المشهد الحسينى ^(١)

وقد ذكر السيوطى المدرسة التى بجوار الامام الشافعى فقال : « وينبغى أن يقال لما (تاج المدارس) ؛ وهى أعظم مدارس الدنيا على الإطلاق ، لشرفها بجوار الامام الشافعى . بناها السلطان صلاح الدين سنة اثنتين وسبعين وخمسمائة . فلما كانت سنة احدى وثمانيه وستمائة ولى تدريسها قاضى القضاة تقي الدين محمد بن رزين الحموى ^(٢) » غير أن الباحثين عثروا على كتابة من أقدم الكتابات الأثرية يرجع عهدها الى العصر الأيوبى ؛ موضوعها وصف هذه المدرسة التى بناها صلاح الدين بجوار الامام الشافعى وهذا نصها : « بنيت هذه المدرسة باستدعاء الشيخ الفقيه الامام . . . الزاهد نجم الدين ، ركن الاسلام ، قدوة الأنام ، مفتى القرن أبو البركات بن الموفق الخجوشانى أدام الله توفيقه لفقهاء أصحاب الشافعى رضوان الله عليه ، الموصوفين بالأصولية الموحدة الأشعرية [المنصورين] على الحشوية وغيرهم من المبتدعة ، وذلك فى شهر رمضان سنة خمس وسبعين وخمسمائة ^(٣) » .

وهنا نلاحظ أمرين : أولهما - تاريخ إنشاء المدرسة وهو تاريخ مخالف لما ذكره السيوطى وثانيهما - ورود اسم الامام الذى كان أول من ولى التدريس بها ؛ وهو الخجوشانى . وقد كان هذا الرجل من أخطر الفقهاء السنيين الذين وقّعوا على الوثيقة التى خلعوا فيها آخر خلفاء

(١) أظن الجوز الزاهرة ج ٦ ص ٥٥ جاشية رقم ١ ، وانظر شفاء القلوب ص ٥٢

(٢) أنظر حسن المحاضرة ص ١٤٠

(٣) Wiet : Les mosquées du Caire P.101· Repertoire Tome X P. 95 No. 339

وما زالت هذه الموحدة الأثرية نفسها موجودة الى الآن بدار الآثار البرية بمصر ؛ مع ملاحظة أن لفظ [المنصورين] فى النص المتقدم إضافة من عندنا نحن اقتضاها المعنى .

الدولة الفاطمية ، كما كان أول من خطب في جامع عمرو للخلافة العباسية ؛ وذلك في الوقت الذي رفض فيه الفقهاء الآخرون ذلك ، وألقوا بالصلاح الدين من أجله . « ولا نفى في هذه المناسبة أيضاً أن نقول أن الخبوشاني هذا فارسي الأصل ، وأن نشأة المدارس نفسها فارسية أيضاً ، وأن الأشعري الذي أشير إلى مبادئه في هذا النقش زعيم ديني كبير ظهر في القرن الرابع ، وأن المؤسسة الإسلامية التي تسمى المدرسة كانت أداة من أدوات الحركة الأشعرية » (١)

فتلك إذن خمس مدارس بناها صلاح الدين بمصر ؛ وذلك كله عدا المدرسة التي بناها هذا المصلح الكبير بدمشق ، وعدا المدرسة التي بناها كذلك بالقدس ، ولقد أحصى ابن خلكان عدة المدارس التي بناها السلطان ، ثم قال : « ولقد فكرت في نفسي في أمور هذا الرجل ، وقلت أنه سعيد في الدنيا والآخرة فإنه فعل في الدنيا هذه الأفعال المشهورة من الفتوحات الكثيرة وغيرها ، ورتب هذه الأوقاف العظيمة ، وليس شيء منها منسوباً إليه في الظاهر ، فإن المدرسة التي بالقراءة ما يسمونها إلا بالشافعي ، والمجاورة للمشهد الحسيني لا يقولون إلا المشهد ، والخانقاه لا يقولون إلا سعيد السعداء ، والمدرسة الحنفية لا يقولون إلا السيوفية ، والتي بمصر (يريد القسطنطينية) لا يقولون إلا مدرسة زين التجار ، والتي بمصر أيضاً مدرسة المالكية ، وهذه صدقة السر على الحقيقة الخ . » (٢)

نستطيع بعد ذلك أن نرجع إلى خطط المقرئ ، فنجد أنه قد أحصى المدارس التي بنيت في بيئة القاهرة وحدها ، فإذا هي تبلغ ثمان عشرة مدرسة (٣) ، أضاف إليها العالم الأثري Van Berchem مدرسة اسمها المزينة ، لم يُعرف بعد من بناها (٤)

(١) نفس المصدر السابق ص ١٠١

(٢) نقل هذه العبارة عن ابن خلكان صاحب النجوم الزاهرة ج ٦ ص ٥٥

(٣) أنظر المخطط ج ٤ من ص ١٩٣ — إلى — ص ٢١٦

(٤) راجع أيضاً Corpus Inscriptionum Arabicorum P. 118.

أما المدارس التي بنيت بالقاهرة والفسطاط معاً فبلغ تعدادها في خطط المقرئى
خمساً وعشرين مدرسة . ونود هنا أن نشير من هذه المدارس كلها الى ثلاث فقط على
سبيل المثال وهى :

المدرسة الكاملية : ونسبى دار الحديث - ويقول المقرئى عن هذه المدرسة :
« أنشأها الملك الكامل محمد بن الملك العادل أبى بكر أيوب سنة إحدى وعشرين
وسمائه للهجرة ، وهى ثانى دار عملت للحديث ، فإن أول من بنى دار الحديث على وجه
الأرض هو الملك العادل نور الدين محمود بن زنكى بدمشق . ثم بنى الكامل هذه الدار ،
وكلت عمارتها سنة اثنتين وعشرين وسمائه ، وجعل شيخها أبا الخطاب عمر بن دحية ،
ثم وليها من بعده أخوه أبو عمرو عثمان بن دحية الخ » (١)

والمدرسة الصالحية : بناها الملك الصالح نجم الدين أيوب عام ٦٣٩ هـ ، وكانت
أشبه شئ بجامعة كبرى ذات كليات أربع ؛ تختص كل واحدة منها بمذهب من مذاهب
السنة الأربعة المعروفة . وامتدح الشعراء هذه المدرسة . فمن ذلك ما قاله أبو الحسن الجزار :

ألا هكذا بنى المدارس من بنى ومن يتغالى فى الثواب وفى البناء

ومن ذلك ما قاله السراج الوراق :

ملك له فى العلم حب وأهله ناله حب ليس فيه سلام

يشيدها للعلم مدرسة غداً عراق لها إذ ينسبون وشام

ولا تذكرن يوماً نظامية لها فليس يضاهى ذا النظام نظام (٢)

والمدرسة الفاضلية : بناها القاضى الفاضل عام ٥٨٠ للهجرة . وإنما تختص هذه

المدرسة بالذكر لشيئين : أحدهما - شخصية القاضى نفسه ؛ وهى شخصية رجل فتن
بالعلم وعرف له بلاؤه فى ميادين الأدب والسياسة .

(١) البوطى قلا عن المقرئى . أظن حسن المحاضرة ج ٢ ص ١٤٢

(٢) حسن المحاضرة للبطوطى ج ٢ ص ١٤٢

وثانيهما : المكتبة التى ألحقها الفاضل بهذه المدرسة ؛ وقيل إنه « جعل فيها من كتب القصر مائة ألف كتاب مجلد » (١) .

على أن الشك يقع فى عدد هذه الكتب من ناحية ، وفى مادتها من ناحية ثانية . فهل كانت هذه الكتب التى حصل عليها القاضى الفاضل فى العلوم العقلية ؛ أم فى العلوم النقلية ؟ وإن كنا نرجح أنها كانت كتباً فى المواد التى تتمشى مع مذهب أهل السنة وإلا لما أنحف الفاضل بها مدرسته .

ثم ما أذكر ما بنى أمراء البيت الأيوبى - خلا ملوكه وسلاطينه - المدارس التى حاكوا بها أولئك الملوك والسلاطين . وتكفينا الإشارة هنا الى المدرسة التى بناها الأمير (عمر تقي الدين) وهو ابن أخى السلطان صلاح الدين ، وكان هذا الأمير شديد الحب لعمه ، قوى التأثير به وبأخلاقه وأعماله . أثر عنه أنه اشترى (منازل الفز) وعمرها مدرسة للشافعية ، ووقف عليها حمام الذهب والروضة (٢) .

ثم فى عهد المماليك كثرت دور العلم من مدارس وخوانق ، وكانت لسلاطين هذه الدولة عناية كبرى بهذه الدور ، أعانهم عليها الثراء الذى بلغته مصر فى أيامهم ، وزاد فى حماسهم لها الخراب الذى كاد التثار أن يصيبوا به بلادهم وعلماءهم ؛ كما أصابوا به من قبل البلاد الاسلامية الأخرى وعلماءها .

وكان من أشهر هذه المدارس المملوكية :

المدرسة الظاهرية القديمة - تمييزاً لها عن المدرسة الظاهرية الجديدة - والأولى منسوبة إلى الملك الظاهر بيبرس البندقدارى ، بناها عام ٦٦١ هـ ورتب لتدريس الشافعية بها تقي الدين بن ززين ، ولتدريس الحنفية بجي الدين عبد الرحمن ابن الكحال بن العديم ، ولتدريس الحديث الحافظ شرف الدين الدمياطى ،

(١) المخطوط للمقرئى ج ٢ ص ٢٥٥

(٢) الهجوم الزاهرة ج ٥ ص ٣٨٥

ولتدريس القراءات كمال الدين القرشي ، وألحق بها خزانة كتب عظيمة .

والمدرسة الناصرية : نسبة إلى الملك المنصور قلاوون ، بناها عام ٦٧٩ هـ ورتب فيها دروساً للفقهاء على المذاهب الأربعة ، والحديث ، والتفسير ، ودروساً كذلك للطب .

والمدرسة الناصرية : نسبة إلى الناصر محمد بن قلاوون . فرغ من بنائها عام ٧٠٣ هـ وقال المقرئى إنه أدرك هذه المدرسة ، وأنها محترمة للغاية ، وأن السلطان عين بها المدرسين للمذاهب الأربعة ، وألحق بها مكتبة حافلة ، وتحمس لبنائها وبناء المارستان الناصورى الكبير ، بعد أن عاد إلى عرشه للمرة الثانية^(١) .

والناصر بن قلاوون هو الذى بنى كذلك خانقاه سرياقوس التى مر ذكرها . ومن ظريف ما ينسب إليه أيضاً أنه ألحق بمدرسته (سيلا) . ولعل هذه أول مرة ظهرت فيها كلمة (سييل) فى الكتابات التاريخية الأثرية^(٢) .

والحق أن الملك الناصر بن قلاوون كان من أعظم سلاطين المماليك شغفاً بالعمارية وميلاً صحيحاً إليها ؛ حتى قيل إنه فى سلطنته الثالثة — التى دامت نحواً من اثنتين وثلاثين سنة — كان ينفق كل يوم زهاء ثلثمائة وخمسين ديناراً على المباني العامة .

وعجب المؤرخون جميعاً لهذا التهاوت الذى بدا من الملك الناصر على البناء والعمارية ، حتى قال ابن إياس عنه : « ولا يعلم لأحد من الملوك آثار مثله ، ومثل ممالكه . وقد تزايدت فى أيامه بالديار المصرية والبلاد الشامية المائر مقدار النصف من جوامع ، وقناطر ، وغير ذلك من المائر والإنشاء »^(٣) .

ثم مدرسة السلطان محمد : نسبة إلى السلطان حسن بن الناصر محمد بن قلاوون ، قال السيوطى^(٤) : نقلاً عن المقرئى : شرع فى بنائها سنة ٧٥٨ هـ .

(١) خطط المقرئى ج ٢ ص ٤٠٦

(٢) Wiet, Les Mosquées du Caire. P. 113

(٣) بدائع الزهور ج ١ ص ١٧٣ .

(٤) حسن المحاضرة ج ٢ ص ١٤٤

وقال : ولا يعرف ببلاد الإسلام معبد من معابد المسلمين يحكى هذه المدرسة في كبر
 قالها ، وحسن هندامها ، وضخامة شكلها . ودامت المارة فيها ثلاث سنين لا تبطل يوماً
 واحداً . وأرصد لمصروفها في كل يوم عشرين ألف درهم ، منها نحو ألف مثقال ذهباً ؛
 حتى قال السلطان : لولا أن يقال ملك مصر عجز عن إتمام ما بناء ، لترك بناءها من
 كثرة ما صرف عليها . وذرع إيوانها الكبير خمسة وستون ذراعاً في مثلها . ويقال إنه
 أكبر من إيوان كسرى خمسة أذرع . وبها أربع مدارس للمذاهب الأربعة .
 قال الحافظ بن حجر في كتابه أنباء النمر : يقال أن السلطان حزن أراد أن يعمل في
 مدرسته درس فرائض . فقال البهاء السبكي : هو باب من أبواب الفقه . فأعرض السلطان
 عن ذلك . فاتفق وقوع قضية في الفرائض مشكلة ، فسئل عنها السبكي فلم يجب عنها ،
 فأرسلوا إلى الشيخ شمس الدين الكلاوى فقال : إذا كانت الفرائض باباً من أبواب
 الفقه فلم لا يجيب ؟ فشق ذلك على بهاء الدين ، وندم على ما قال .

والمدرسة الظاهرية المجيدة : بُرُغ من بنائها عام ٧٨٨ هـ فأقبل الشراء على
 السلطان الملك الظاهر يهنئونه بها ، وكان من ذلك قول أحدهم :

الظاهر الملك السلطان همته كادت لرفقته تسمو على زُحل

وبعض خدامه طوعاً لخدمته يدعو الجبال فتأتيه على عجل

وعين السلطان فيها مدرسين للفقه على المذاهب ، الأربعة وللحديث ، وللقرءات .
 « فلم يكن منهم من هو فائق في فنه على الآخرين في فنونهم » ^(١).

وبهذه المدرسة عين الشيخ سراج الدين البلقيني مدرساً للتفسير ، وكفاها به فخراً !

* * *

وقبل أن نترك بيئة القاهرة إلى غيرها ، يجمل بنا أن نشير إشارات طفيفة إلى بعض
 أوصافها ؛ كما يظهر في عبارات من نزل بها من الرحالة كان سميد المزي ، وابن جبير ،
 وعبد اللطيف البغدادي :

(١) حسن المحاضرة ج ٢ ص ١٤٦

أما ابن سعيد فلم يظهر إعجابه بمدينة القاهرة؛ وفضل عليها مصر (الفسطاط) قال :
وهذه المدينة (أى القاهرة) اسمها أعظم منها ، وكان ينبغي أن تكون فى ترتيبها ومبانيها
على خلاف ما عاينته ؛ لأنها مدينة بناها المعز ، وكان سلطانه قد عم . . وقد عاين مباني
أبيه المنصور فى مدينة (المنصورية) .. وعائنه المهديّة النخ . ولكن أباسعيد أظهر إعجابه
ببركة النيل^(١) ، وقال فيها شعرا .

وأما ابن جبير فلم يكذب يصف من القاهرة إلا مساجدها ، ومزاراتها ، ومشاهدها ،
ووقف عند هذا الحد^(٢) .

وأما عبد اللطيف البغدادي فإنه مر بمصر ، وألقى دروسا له فى بعض جوامعها ، ولقى
بها نفرا من العلماء والفضلاء والوزراء . ولأنه عالم وطبيب ، فوق أنه مؤرخ وأديب ، فقد
وصف نيل مصر وفيضانه ، ونبات البلاد وحيوانها ، وأبنيتها وسفنها وآثارها القديمة .
وخاصة الأهرام والموميات . وذلك كله موضوع المقالة الأولى من كتابه (الإفادة والاعتبار) .
وأما موضوع المقالة الثانية فأخبار المجاعة التى منيت بها مصر عام ٥٩٧ للهجرة ، واستمرت
إلى العام الذى تلاه . شهدا البغدادي بنفسه ، ولس آثارها بيده . ومهما يكن من أمر
هذه الأخبار التى أوردها هذا الرحالة فمنها قوله : «واعلم أن القبط بمصر نظير النبط بالعراق ؛
ومنهم نظير بابل ، والروم والقيصرة بمصر نظير الفرس والأكاسرة بالعراق ، والإسكندرية
نظير المدائن ، والفسطاط نظير بغداد النخ»^(٣) .

والغريب أن القاهرة لم يرد لها ذكر كالفسطاط فى كتاب الإفادة والاعتبار . فهل
معنى ذلك أن عبد اللطيف البغدادي كان كابن سعيد المغربي غير معجب بهذه المدينة
الجديدة ؟ إن كان الأمر كذلك فما السبب ؟ لسا ندرى .

(١) أظن خطط المقرئى ج ٢ ص ١٨٧ ، ١٨٨

(٢) رحلة ابن جبير ص ١٣ — ٢٨

(٣) الإفادة والاعتبار ص ٣٨ طبعة مصر سنة ١٢٨٦

وندع بيثة الاسكندرية والقاهرة ونأخذ في البيثة الثالثة وهي هنا بيثة :

قوص أو الصعيد

ومعلوماتنا عن هذه البيثة في القرنين السادس والسابع ، أى في العهد الأيوبي نفسه قليلة الغناء . غير أنه جاء في القرن الثامن الهجرى من وصف لنا هذه البيثة شىء من الإسهاب والإفاضة وهذا الذى وصفها هو (كمال الدين الأدفوى) المتوفى عام ٧٤٨ هـ ، وكتابه الذى نشير إليه هنا هو (الطالع السعيد لأسماء الفضلاء والرواة بأعلى الصعيد) ..

غير أنه من العسير علينا أن نطمئن كثيراً إلى كل ماورد بهذا الكتاب ، لأن صاحبه كان مدفوعاً إليه بدافع من تعصبه لهذا الاقليم . ومع هذا فكتابته لا يمكن أن تخلو من بعض الحقائق الهامة ؛ ومنها أن هذا الاقليم كان كثير الخيرات . وقد اشتهرت فيه مدن كثيرة من أهمها :

(أدفو) مدينة الفقه والعلم .

(وأسنا) مدينة الترف والشعر .

(وقنا) مدينة الزهد والتصوف ^(١) .

ثم منها أى من هذه الحقائق الهامة ، أن التشيع كان منتشرأ في هذه البيثة ؛ فاجتاج اتفقهاء والعلماء في الدولة الأيوبية إلى مجهودات كبيرة ؛ حتى يخف بها مذهب الشيعة . قال الأدفوى في معرض كلامه عن أسنا... وكان التشيع بها فاشياً ، والرفض ماشياً ، فخف حتى جن ، ونزل بها الشيخ بهاء الدين بن هبة الله القفطى فرال بسببه كثير من ذلك » . وقال الإدفوى في وصف هذا الشيخ :

(١) في كتاب الطالع السعيد وصف لهذه المدن الثلاث من مدن الصعيد يحسن بنا أن نذكره قال : فأما (مدينة أدفو) — وهى مسقط رأس المؤلف — فكان بها جمع كبير من أهل الرئاسة والكرم ، وأهلها معروفون بالفقه ، موصوفون بالصدق والتحرز في الأقوال ، مشهورون بكرام

« وفتح أسنانه كان التشيع بها فاشيا ، فإزال يجتهد في إخاده وإقامة الأدلة على بطلانه . وصنف في ذلك كتابا ساء (النصائح المفترضة في فضائح الرضا) ... وهو ما يقتله فخاه الله منهم ... فهو أحد من فتح البلاد ، وانتفع به العباد الخ » .

ثم أحصى الأدفوى مدارس قوص في القرن الثامن للهجرة ، فإذا هي (ستة عشر مكانا للتدريس) لا ندري كم من هذا العدد شهد القرنان السادس والسابع ؟ ومن الجائز أن تكون هذه الفترة التاريخية التي نشير إليها قد شهدت أكثر من هذا العدد . والخلاصة — أن بيئة قوص أو الصعيد كان يغلب عليها العلم ، والزهد ، والتصوف والتبذ . وكانت بيئة الاسكندرية بنوع خاص شبيهة بالصعيد من هذه الناحية . ونظرة واحدة في كتاب حسن المحاضرة للسيوطي في باب الزهاد والمتصوفة ندلنا على صدق هذه الملاحظة . ولا غرابة في ذلك فأبلى الاسكندرية وفد كثير من الفضلاء والفقهاء وأهل العلم والزهادة والتصوف : كالحافظ السلفي الذي وفد إليها من أصبهان ، وكأبي الحسن الشاذلي الذي جاءها من بلاد المغرب وغيرها .

الوارد ، وإغانة اللهوف وإسداء العروف ، وكان بها (بنو نوفل) أهل مكارم رباسة وجلالة ونفاة ، ولولا أنهم أهل لصرحت فضلهم وذكرتهم نيابهم . وأما (مدينة أسنا) فقال عنها الأدفوى : وكان بها يوت معروفة بالامالة والرياسة والفضائل حتى قيل إنه كان بها في وقت واحد سبعون شاعرا ، وخرج بها جمع كبير من أهل العلم والأدب ... غير أن الصريفيل الحير فيها ... وهي ضد المدينة المنورة ، فان تلك تنق خبيثها ، وهذه تخرج عنها أخيارها ، قلما ظهر بها عالم أو صالح ، الا انتقل عنها وسكن غيرها . وأما (مدينة فنا) ، فوصفها الأدفوى بقوله : وهي عسى الصالحين ومأوى البارفين ... خرج منها علماء ورؤساء وأهل مكارم ، وأرباب مقامات ، وأحوال ومكاشفات ، وجبايتها عليها بهجة ووضاءة ، يقصدها الزوار من كل الأنظار ، زعموا أن النبي صلى الله عليه وسلم رأى في المنام بها وقال : إنها تقدرت بآبن عبد الرحيم .

وليس شك في أن الأدفوى كان مغرضا فيها أي به من أوصاف ، ولكننا متى حذفنا من عباراته أكثرها دلالة هل تصيبه وأغراضه ، بقيت لنا عبارات تدل على الصفات الغالبة على كل مدينة من هذه المدن ؟ وهي الصفات التي أشرنا إليها آنفا .

تلك إذن إشارة إلى بعض المدارس التي نعمت بها مصر في القرون التي نؤرخ لها ثم لا بأس من أن نتحدث بعد عن هيئة التعليم بهذه المدارس ، ونشير إلى نوع الثقافة الذي امتاز به المعلمون بها ، ونشير إلى العلوم التي كانت تدرس هناك . وغرضنا من ذلك هو أن نعطي صورة واضحة بقدر المستطاع عن تلك الحياة العملية الخصبية التي كان يجيها أولئك العلماء ، في ظل دول إسلامية عنت بهم ، وشجعتهم على عملهم ، ووفرت لهم الوقت والمال . ثم جاءت الظروف السياسية نفسها ، فرسمت لهم الخطط التي يسيرون عليها ، والغاية التي يهدفون إليها ، والمحيط الذي يسبحون فيه .

فكيف كان نظام التعليم في هذه المدارس ؟ وما نوع الثقافة التي كانت بها ؟ ذلك ما نريد أن نعرض له بإيجاز في ختام هذا الفصل .

المدرسة والتدريس

لم تكد المصادر التي يرجع إليها في تاريخ الدولتين الأيوبية والمملوكية تمدنا بشيء ذي بال في وصف نظام التعليم بهذه المدارس التي نتحدث عنها . ولكن هذه المصادر التي تشير إليها تكتفي بأوصاف موجزة لهذه المدارس ؛ فيعثر الباحث في ثنايا هذه الأوصاف على عبارات تدله دلالة قريبة أو بعيدة على شيء من هذا النظام ، أو على شيء من مراتب العلماء ، أو درجاتهم الفنية بالتعبير الحديث .

من ذلك مثلاً أن نقرأ عن أحد العلماء أنه (تولى التدريس) بإحدى المدارس على مذهب مالك أو الشافعي ، وأن آخر (تصدر للاقراء) أي اقراء مذهب مالك أو الشافعي ، وأن ثالثاً كان يتولى (الإعادة) أي كان معيداً ، وهكذا .

أفلا يمكن أن تدل هذه النصوص وأمثالها على أن وظائف التعليم بهذه المدارس كان يُعهد بها إلى معلمين على طبقات ثلاث ؟

صيفة لها الصدارة - هي الطبقة التي يشغل فيها الأستاذ (وظيفة الصدر) لإقراء مذهب من مذاهب الفقه .

وطبقة تأتي بعد ذلك - هي طبقة المدرسين ، وهم الذين يعينون الصدر في شرح مادته . ثم طبقة المعيدين - وعددهم في المدرسة أكثر من عدد غيرهم في الغالب .

وإليك بعض نصوص ربما ساعدت على هذا الفهم :

في كتاب الخطط للمقريزي وصف للمدرسة التي بناها صلاح الدين ، بجوار الامام الشافعي جاء فيه قوله : « وجعل فيها معيدين ، وعدة من الطلبة ، وولى تدريسها جماعة من أكابر الأعيان ، ثم خلت من مدرس ثلاثين سنة ، واكتفى فيها بالمعيدين ، وهم عشرة أنفس » .

ومعنى ذلك أنه لم يكن من الضروري دائماً أن تكون هيئة التدريس كاملة بالمدرسة . الواحدة . بل كان من الجائز أن تخلو المدرسة من المدرسين ، مادام المعيدون فيها يقومون بالعمل .

وفي كتاب الطالع السعيد للأدقوى قوله في ترجمة (ابن مفلح) :
وتولى تدريس المدرسة الممزية بأسنا ، وكان بها بهاء الدين القفطي معيداً عنده ^(١) .
والظاهر أن مدرس المدرسة كان له النظر في أوقافها . وكان يؤجر على ذلك أيضاً كما يؤجر على التدريس نفسه . قال السيوطي يصف هذه المدرسة التي مر ذكرها ؛ وهي المدرسة التي بناها صلاح الدين بجوار الشافعي .

« وجعل التدريس والنظر بها للشيخ نجم الدين الخبوشاني ، وشرط له من العلوم في كل شهر أربعين ديناراً عن التدريس ، وجعل له عن النظر في أوقاف المدرسة عشرة دنائير ، ورتب له من الخبز في كل يوم ستين رطلاً بالمصري ، وراويتين من ماء النيل » ^(٢) .

(١) الطالع السعيد ص ١٦٢

(٢) حسن المحاضرة ج ٢ ص ١٤٠

ما (الصدر) فالظاهر أنه إمام العصر في الفقه أو الحديث أو التفسير ؛ أو هو من أكبر الأئمة في عصره ، وأكثرم تمكنًا من مادته . وعليه يتخرج الكثيرون من نوايج (المدرسين) ، وإليه يذهب الملوك والأمراء والوزراء والفضلاء لسماعه والإفادة منه . وليس من الضروري أن يكون لكل مدرسة صدرها ؛ لأنه إن أمكن أن تستغنى المدرسة عن مدرستها ، تكتفى بالمعدين بها ، فالأولى بها أن تكتفى بالمدرس ، وتنتظر الحظ الذي يتيح لها فرصة (الصدر) يجلس بها ، ويجلب إليها الكثيرين من أهل الطلب والعلم .



ولندع هذه الوظائف جانباً ، لنلقى نظرة أخرى على نوع الثقافة التي كانت تميز القائمين في هذه المدارس بأمور التعليم . وهنا لا يصعب على الباحث أن يدرك أن الثقافة التي كان يحصل عليها هؤلاء الأساتذة ، لم تخرج في مجموعها عن أن تكون ثقافة إسلامية خالصة ، لم تأذن لها الحكومات السنية فتمتزع بغيرها من الثقافات الأجنبية عن الإسلام .

فما مواد هذه الثقافة التي ذاعت في تلك المدارس أو الجامعات ؟ ليس شك أن الفقه والحديث كانا يحتلان المكان الأول في هذه الثقافة ؛ بل يخيل إلى الباحث أن الفقه والحديث مسائل الخلاف لم تحظ بحجاسة حكومة إسلامية قدر ما حظيت به من حجاسة الحكومتين الأيوبيه والمملوكية . وفي بعض الأخبار التي سبق أن أوردناها عن كلف رجال هاتين الدولتين بالفقه والحديث ما يكفي للدلالة القوية على صدق هذه الدعوى . وإذا كانت السيطرة العظمى في الميدان العلمي للفقه والحديث في العصر الأيوبي ؛ فمضى ذلك أن العناية كانت على أتمها كذلك بسائر العلوم المتعلقة بالدين ؛ ومنها التفسير ، والفرائض ، والقراءات ، والأصول ، وما إليها من المواد التي تتألف منها ثقافة إسلامية خالصة . وليس عالم من علماء مصر والشرق في ذلك الوقت إلا وهو عارف

كل المعرفة بهذه الثقافة الدينية ، مشهور شهرة صحيحة في كل مادة من موادها ، أو في هذه المواد كلها متى أمكن ذلك . أما النحو والبلاغة فهما من أخطر المواد التي تألفت منها هذه الثقافة . وسبب ذلك أن هذه المواد التي ذكرناها كانت ضرورية لدراسة الفقه . بل إن الفقيه كان لا يمكنه أن يسير شوطا بعيداً في علمه ، دون أن يكون له علم كبير بهذه المواد . وبسبب هذا لا تكاد نقرأ ترجمة لفقيه ما ، إلا ويقال لنا في هذه الترجمة إنه درس النحو على فلان من العلماء ، أو إنه كان ممن يحفظون كتاب سيبويه أو غيره من أكابر النحاة . بل إنه بسبب هذا كان ملوك بني أيوب يعنون عناية كبرى بهذه العلوم . وكان أحدم وهو المعظم عيسى ممن اشتغلوا اشتغالا صحيحا بمادة النحو بنوع أخص . وكثيراً ما سمعنا عن غيره من ملوك الدولة الأيوبية خاصة ، أنهم أمروا فألفت لهم أراجيز نحوية ، وعليها شروح قيمة وافية .

ثم كان من عناصر الثقافة التي امتاز بها علماء ذلك الوقت عنصر هام ؛ هو (الأدب) . وللأدب قيمة كبرى في تلك العصور ، لأنه يعين على فهم الدين ، ويساعد على تكوين ذوق لغوي مستقيم . ولأنكاد نعرف عالماً من علماء مصر أو الشرق في ذلك العصر أيضاً إلا وله إلمام بالأدب ، وذوق كبير فيه . قال الأدفوى في ترجمته لابن دقيق العيد : وحكى أنه كان يحفظ في الأدب زهر الآداب^(١) . بل إن كثرة ساحقة من علماء العصر كانوا شعراء أفاضل ، لهم نظم جيد ، وشعر قل أن يصدر عن أمثالهم من العلماء ؛ إذ المعروف عن هؤلاء أنهم لا يحسنون الشعر ، وأنه يصعب عليهم نظمهم ، لطول اشتغالهم بالمسائل العقلية أو العلمية . ومن ثم كان للعالم ذوق يخالف ذوق الأديب . ومع ذلك فأشعار العلماء في العصر الذي نؤرخ له تستحق الالتفات . ومنها على سبيل المثال نظم العالم الشاعر الملقب (بابن الأرجواني)^(٢) :

(١) الطالع السعيد ص ٢١٠

(٢) الطالع السعيد ص ١٥٥

طرت والليل مسبول الجناح مرحبا بالشمس من قبل الصباح
سلم الإيمان عنها خجلا حينما كان بها المر صباح
غادة تحمل في أجفانها مرضا فيه منيات الصحاح
كالتضيق اهتز والبدر بدا والكثير ارتجّ والعنبر فاح

والخلاصة أن الأدب كان يحتل مكانا ممتازا في هذه الثقافة السائدة ، وأن العلوم التي كانت تدرس في هذه المدارس لم تكن غير علوم السنة ؛ وهي الحديث ، والتفسير ، والفقه ، والقراءات ، ثم النحو ، والبلاغة ، والتاريخ وغيرها من العلوم التي ستعرض في الفصول التي تلي ذلك .

أما الجبر ، والمقابلة ، والكيمياء وغيرها من العلوم الثقيلة البحتة فكانت مما يشتغل به بعض الرجال في منازلهم الخاصة ، لافي المدارس أو المساجد . نعم — ذكرنا مادة الكيمياء فيما ذكرنا من المواد التي اشتغل بها بعض العلماء ، وذلك أن بعض شباب المسلمين في العصر الأيوبي كان يشتغل بهذه المادة ، رغبة منه في خدمة الحرب ، والمساهمة فيها بنصيب كان له أكبر الأثر في بعض الانتصارات التي كسبها المسلمون على أعدائهم من الصليبيين .

من أجل هذا نقرأ في المصادر التي تحدثنا عن هذه الحروب أن شأبا دمشقيا استطاع تأليف أدوية لإحراق الأبراج التي صنعها الصليبيون ، بحيث لا تؤثر فيها النيران ، وأنه نجح في اختراعه هذا نجاحا كان له أثره في الهزيمة المنكرة التي وقعت على رؤوس الأعداء . قال المؤرخون : فتقدم إليه السلطان بالجوائز الكثيرة ، وأطمعه الأمراء بالخلع الثمين ، فلم يأخذ شيئا . وقال قد علمت شيئا لله تعالى (١) .

وهذا الخبر وغيره من الأخبار المشابهة له لاتدع مجالاً للشك في تقدم الكيمياء الصناعية في كثير من أجزاء الأمبراطورية الإسلامية (٢) .

(١) شفاء القلوب ص ٤١

(٢) بالرجوع الى كتاب Introduction to the history of Science. By George Sarton

أما الفلسفة النظرية والعلوم العقلية غير التجريبية فكان الناس في العصرين الأيوبي والملوكي يكرهونها من صميم قلوبهم ، مدفوعين في ذلك بمامل الدين ؛ كما سرى ذلك في الفصل الذي نتحدث عن الفلسفة خاصة .

بقى بعد هذا أن نعرض لكل مادة من هذه المواد التي تألفت منها الثقافة الإسلامية التي نشير إليها ، لنعرف مدى ما بلغت هذه المادة على أيدي أصحابها من التقدم ، أو مدى ما أصابها من التغيير ؛ إما بتأثير البيئة المصرية والمزاج المصري ؛ وإما بتأثير الوراثة عن الشعوب التي ذاعت فيها تلك الثقافة الإسلامية ، قبل ذبوعها في الشعب المصري .

نجد أن العرب كانوا متقدمين إذ ذاك في صناعة الكيياء . ويقول المؤلف أن ترجات الكتب العربية يومئذ إلى اللاتينية قد منعت الدجل عن أوروبا ، ويشير المؤلف أيضا إلى أنه يمكن أن تعتبر سنة ١١٤٤ ميلادية بالذات تاريخاً لترجمة الكيياء العربية ونقلها نقلا مفيدا إلى العالم الأوروبي .

الفصل الثاني

الحديث والتفسير

في البيئة التي تعنى بعلوم الدين يحتل الحديث مكان الصدارة ، ويستأثر منها بكل عناية . إذ كان على كل عالم أوقية أن يتقن علم الحديث ، ليأخذ الدين عن أصوله ، ويتلقى الأحكام عن صاحب الرسالة .

ولقد كانت مصر منذ الفتح العربي مهبطاً للكثيرين من رواة الحديث من الصحابة ، وكان عبد الله بن عمرو بن العاص أكثر هؤلاء الصحابة رواية للحديث . وقد أفرد ابن عبد الحكم في نهاية كتابه « فتوح مصر » فصلاً خاصاً بالأحاديث النبوية التي رواها المصريون . ثم اشتهر من كبار المحدثين في مصر في القرن الثاني للهجرة الليث بن سعد ، ومحمد بن إدريس الشافعي صاحب المذهب ، وعبد الله بن وهب المصري صاحب كتاب « الجامع في الحديث » .

وبقيت حركة الحديث تزدد في مصر يوماً بعد يوم ؛ حتى ظهر بها في القرن الثالث الهجري عالم كبير من علمائه اسمه الطحاوي ؛ وهو أبو جعفر محمد بن محمد بن سلامة الأزدي المصري الحنفي ؛ كان مجتهداً في الحديث . وتوفي عام ٣٢١ هـ وكان رئيساً للحنفية في مصر . وله كتب كثيرة منها :

معاني الآثار ، وأحكام القرآن ، والتاريخ الكبير ، واختلاف العلماء ، وكتاب الشروط^(١) .

ويظهر أن الطحاوي نحا في الحديث نحواً جديداً ، أو اتخذ له قاعدة غير قاعدة البخاري

(١) حسن المحاضرة للسيوطي ص ١٤٧

ومسلم ؛ فأجاز الرواية عن مستور الحال . ونحن نعرف أن الرواة ثلاثة : عدل ، وغير عدل ، ومستور الحال . فالعدل تقبل شهادته بالإجماع ؛ وغير العدل ترفض شهادته بالإجماع ؛ ومستور الحال في أمره خلاف . ومع ذلك فإن جمهور المسلمين في غير مصر في ذلك الوقت لم يقنعوا بقاعدة الطحاوي الجديدة ، واكتفوا بشروط الصحيحين ^(١) .

وتوالى ظهور الحفاظ من رجال الحديث بعد الطحاوي . وكان منهم على سبيل المثال :

ابن يونس أبو سعيد عبد الرحمن بن أحمد الصوفي المصري صاحب تاريخ مصر . ولد بالديار المصرية سنة ٢٨١ هـ وسمع أباه الامام يونس ، وسمع النسائي ، ولم يرحل إلى غير مصر من البلاد الاسلامية . ومع ذلك فهو إمام عظيم الشأن ، ظاهر اليقظة ، عليم بأيام الناس وتواريخهم ، كما وصفه بذلك السيوطي . ومات سنة ٣٤٧ هـ

ومنهم أبو بكر بن الحداد محمد بن أحمد بن جعفر الكنانى المصرى . أخذ الفقه عن أبي سعيد محمد بن عقيل الفرياني وغيره . ورحل إلى بغداد فاجتمع بابن جرير ، وروى الحديث فيها عن جماعة ؛ منهم أبو عبد الرحمن النسائي ، ولزمه وتخرج به . وكان غزير العلم في النحو ، واللغة ، والفقه ، وأيام الناس ، وسير الجاهلية ، والشعر ، والنسب . وكان كثير التعبد ؛ يصوم يوما ، ويفطر يوما . وله مصنفات في الفقه ، أعظمها كتابه « الباهر » في مائة جزء ، وكتابه جامع الفقه ، وكتابه أدب القاضي في أربعين جزءاً ، وكتاب المولدات . ومات في صفر سنة ٣٤٥ هـ ودفن بسطح المقطم ^(٢) .

وختم القرن الرابع الهجرى — أو كاد يختم بالإمام الحافظ بن خثابة . وهو أبو الفضل جعفر بن الوزير أبي الفتح الفضل بن الفرات البغدادي . نزل مصر ، ووزر فيها لكافور الأخشيدى ، ورحل إليه « الدارقطني » ومدحه السلفى ؛ وقال فيه : كان على و يروى لى

(١) أنظر مقدمة ابن خلدون مطبعة مصر . ٣٨٨

(٢) السيوطي — حسن المحاضرة ج ١ ص ١٢٦

حال الوزارة عندي من أماليه ومن كلامه ما يدل على حدة فهمه وقوة علمه . وخترا به اسم جدته لأبيه . ومات بمصر سنة ٥٣٩١ هـ .

وفي القرن الخامس للهجرة اشتهر من الحديثين أبو سعيد الماليني ، وكان أحد الحفاظ الكثيرين للرحلة في الحديث إلى الآفاق . وتوفي بمصر سنة ٥٤١٢ هـ . ثم السجزي أبو نصر عبيد الله بن سعيد الوائلي البكري — نزيل مصر ؛ وكان كثير الرحلة أيضاً في الحديث ، وكان نادرة في الحفظ . ومات سنة ٥٤٤٤ هـ .

ومنهم الحبال محدث مصر في وقته . وهو أبو اسحاق إبراهيم بن سعيد ابن عبد الله النعماني المصري . تخرج عليه كثيرون ، لأنه كان ثقة في الحديث ، وكان صالحاً ورعاً كبير القدر . مات سنة ٥٤٨٢ هـ .

ثم في القرن السادس الهجري ظفرت مصر بمدد ضخمة من رجال الحديث ، على رأسهم الإمام الحافظ السلفي المتوفى سنة ٥٥٧٦ هـ . وهو أبو طاهر عماد الدين أحمد بن محمد ابن أحمد الإصفهاني . كان إماماً حافظاً متقناً ناثراً ديناً خيراً — كما قال السيوطي . وانتهى إليه علو الاسناد ، وروى عنه الحفاظ في حياته . وكان أوحده زمانه في علم الحديث ، وأعلمهم بقوانين الرواية . وكان يقيم بالإسكندرية ، فيذهب لسماعه السلطان صلاح الدين وأولاده ، ويغنمون حياته . وكان ممدحاً من الشعراء والفضلاء ، وكان أستاذاً للكثرة المطلقة من محدثي مصر وفقائها في وقته .

فمن تلاميذه أبو الحسن علي بن فاضل بن سعد الله السوري ثم المصري قال الذهبي فيه : أنه أكثر عن السلفي ، ورأس في الحديث . ومات بمصر سنة ٦٠٣ هـ . ومن تخرج بالسلفي كذلك أبو الحسن علي بن المفضل بن علي المالكي المقدس ، ثم السكندري ؛ كان من أئمة المذهب العارفين به ، وله تصانيف ، ومات بالقاهرة سنة ٦١١ هـ .

ومن أشهر علماء الحديث في مصر في القرن السابع الهجري ابن دحية المتوفى سنة ٦٣٣ هـ عن نيف وثمانين سنة . وهو أبو خطاب عمر بن حسن الاندلسي . كان إماماً

حافظاً بصيراً بالحديث ، محتنياً به ، وله حظ وافر من اللغة ، ومشاركة في العربية .
استوطن مصر ، وأدّب بها الملك الكامل الأيوبي ، ودرس فدار الحديث الكاملية .
وختم العصر الأيوبي بالامام الحافظ المنذرى . وهو شيخ الاسلام زكى الدين أبو محمد
عبد العظيم بن عبد القوى بن عبد الله المصرى الشافعى . ولد بمصر سنة ٥٨١ هـ ودرس
الفقه بها ، وبرع فيه . وكان تلميذاً لأبى الحسن بن الفضل السكندى الذى مرّ ذكره .
وتولى مشيخة المدرسة الكاملية ، وانقطع بها عشرين سنة . قال السيوطى كذلك : وكان
عديم النظير فى معرفة علم الحديث ، على اختلاف شتونه ، متبحراً فى معرفة أحكامه
ومعانيه ومشكله ، قياً بمعرفة غريبه ، إماماً حجة بارعاً فى الفقه والعربية والقراءات ^(١) .
قال الشيخ تقي الدين بن دقيق العيد فى حقه : كان أدين منى ، وأنا أعلم به . وللمنذرى
مؤلفات كثيرة منها : الترغيب والترهيب ، وشرح التنبيه فى الفقه . وكلاهما من الكتب
الذى لم تزل فى أيدي طلبه العلم بالأزهر إلى يومنا هذا .

ثم فى عصر الماليك اشتهر من حفاظ الحديث كثيرون ومنهم :

ابن دقيق العيد : وهو الشيخ تقي الدين أبو الفتح محمد بن الشيخ مجد الدين على
ابن وهب بن مطيع القشبرى القومى ، نسبة إلى قوص من أشهر مدن الصعيد بمصر .
وصل فى الفقه إلى درجة الاجتهاد المطلق ^(٢) . وانتهت إليه رياضة العلم فى
زمانه ، وانتفع به كثيرون من أهل العلم ، لاسبيل إلى حصرهم . ترجم له تلميذه تاج
الدين السبكى فقال : ولد بظهر البحر المالح قريباً من ساحل ينبع ، وأبواه متوجهان من
قوص للحج فى خامس عشرين من شعبان سنة ٦٢٥ هـ . ونشأ بقوص ، وتفقه بها ، ثم
رحل إلى مصر والشام ، وسمع الكثير ، وأخذ عن الشيخ عز الدين بن عبد السلام ،
وحقق العلوم ، ووصل إلى درجة الاجتهاد ، وتُدت إليه الرحال . وكان بارعاً فى

(١) نفس المصدر ص ١٤٩

(٢) سبأى فى فصل الفقه شرح المراد من كلمة الاجتهاد .

معرفة علل الحديث ، مقدماً على أقرانه في هذا الفن النفيس ، لا يشق له غبار ، ولا يجرى معه سواء في مضمار . وكان حسن الاستنباط للأحكام والمغاني من السنة والكتاب ، مبرزاً في العلوم العقلية والعقلية ، بحيث يقضى له من كل علم على حدة . وسمع بمصر والشام والحجاز ، على تحرر في ذلك واحتراز . . . ومع ذلك فله بالتجريب تخلق ، وبكرامات الصالحين تحقق ، وله مع ذلك في الأدب باع ، حتى لقد كان الشهاب محمود الكاتب يقول : لم ترعيني آدب منه . ثم قال الشيخ تاج الدين السبكي : ولم أر أحداً من أشياخنا يختلف في أن ابن دقيق العيد هو العالم المبعوث على رأس المائة السابعة ، المشار إليه في الحديث ، فإنه أستاذ زمانه علماً وديناً .

وأما مصنفاته فكثيرة منها : الإلمام في الحديث وشرحه ، الذي لم يؤلف أعظم منه لما فيه من الاستنباطات العقلية ، وكتابه شرح الصمد ، وكتابه الاقتراح في مصطلح الحديث ، وشرح العنوان في أصول الفقه . وله ديوان شعر ، وديوان خطب . ومات في احدى عشر صفر عام ٥٧٠٢ هـ . ورثاه العلماء والفضلاء ، وأحسنوا رثاءه .

ومن حفاظ الحديث في عصر الماليك السبكي . وهو تقي الدين أبو الحسن علي ، ينسب إلى سوار بن سليم الأنصاري . ترجم له ولده في طبقات الشافعية قال : هو شيخ الإسلام ، بقية المجتهدين . ولد بسبك من أعمال المتوفية في صفر سنة ٦٨٣ هـ وتفقّه على أستاذ عصره في الفقه ؛ وهو « ابن الرفعة » . وأخذ الحديث عن شرف الدين الدمياطي . وأخذ التفسير عن علم الدين العراقي . وتلقى البقرات على تقي الدين بن الرفيع . كما تلقى الأصول والمقول على علاء الدين الباسحي . وأخذ النحو عن أبي حيان . وصحب في التصوف الشيخ تاج الدين بن عطاء الله . وانتهت إليه رياسة العلم في مصر . وقال الصلاح الصفي : الناس يقولون : ما جاء بعد الغزالي مثله . قال الأسنوي : وعندي أنهم يظلمونه بهذا ، فإما هو إلا مثل سفيان الثوري . ونقل ابنه عبارة الشيخ شهاب الدين ابن النقيب

وهي قوله : جلست بمكة بين طائفة من العلماء ، وقعدنا نقول : لو قدر الله تعالى بعد الأئمة الأربعة في هذا الزمان مجتهداً عارفاً بمذاهبهم أجمعين ، يؤلف لنفسه مذهباً من المذاهب الأربعة بعد اعتبار هذه المذاهب المختلفة كلها ، لازداد الزمان به ، وانقاد الناس له . فاتفق رأينا على أن هذه الرتبة لا تمدد الشيخ تقي الدين السبكي ، ولا ينتهى إليها سوء^(١) .

ومن أجل مصنفاته كتاب الدر النظيم في تفسير القرآن العظيم ، كل به « شرح المذهب » للنووى . وله كتب أخرى كثيرة منها : الإبتهاج في شرح المنهاج ، والرقم الإبريزي شرح مختصر التبريزي ، والتحقيق في مسألة التمليق ، ورفع الشقاق في مسألة الطلاق وغيرها من المصنفات التي صنفها المؤلف في الفقه ، والتفسير ، واللغة ، والنحو ؛ مما أربى على تحسين مؤلفنا ، وذلك عدا الفتاوى الكثيرة التي جمعها ولده في ثلاث مجلدات . وتوفى السبكي بحزيرة القيل على شاطئ النيل رابع جمادى الآخرة سنة ٨٧٥٦ هـ . ورثاه الشعراء والعلماء رثاء بليفاً ، ومنه قصيدة الصلاح الصفدى التي أولها :

أى طود من الشريعة مالا زعزعت ركنه المنون فبالا
أى بحر قد فاض بالعلم حتى كان منه بحر البسيطة آلا
أى شمس قد كورت في ضريح ثم أبقت بدرا يضى وهلالا

وقصيدة الشاعر جمال الدين بن نباتة إلتى مطلعها :

نعاه للفضل والملياء والنسب ناعيه للأرض والأفلاك والشهب
ندب رأينا وجوب الندب حين مضى فأى حزن وقلب فيه لم يجيب

وعن يفخر بهم العصر المملوكى من الحفاظ الفقهاء :

الإمام البلقيني ، وهو شيخ الاسلام سراج الدين أبو حفص عمر بن رسلان بن نصير بن صالح الكنانى . ولد في رمضان سنة ٧٢٤ هـ . وأخذ الفقه والحديث عن

السبكي الذي مر ذكره ، والنحو عن أبي حيان . وبلغ مرتبة الاجتهاد ، وانتهت إليه رئاسة المذهب . وولى التدريس بطة مدارس ؛ منها الجامع الطولوني . وهو عالم المائة الثامنة .

وكان يشيع في الناس في ذلك الوقت أن الله يبعث على رأس كل مائة لهذه الأمة من يجدد لها دينها . وذهب بعضهم إلى أنه حديث نبوي . قال السيوطي :
ومن اللطائف أن المبعوثين على رؤوس القرون كلهم مصريون : عمر بن عبد العزيز في المائة الأولى ، والشافعي في المائة الثانية ، وابن دقيق العيد في السابعة ، والبلقيني في الثامنة . وعسى أن يكون المبعوث على رأس المائة التاسعة من أهل مصر .
ومات البلقيني عام ٨٠٥ للهجرة ، ورثاه العلماء والشعراء رثاء حسناً . ومن ذلك قصيدة الحافظ بن حجر التي أولها :

يا عين جودى لفقد البحر بالمطر	واذرى الدموع ولا تبقي ولا تنزى
يا سائلي جبرة عما أكابده	عدتك حالي لا سرى بمسخر
أقضى نهاري في غم وفي حزن	وطول ليلي في فكر وفي سهر

ومنها :

لم أنس لما يحف الطالبون به	مثل الكواكب إذ يحففن بالقمر
فيقسم العلم في مفت ومبتدىء	كقسمة النيث بين النبت والشجر

وهي قصيدة طويلة أربت على مائة وعشرين بيتاً .

ولا ينبغي على الباحث أن الحديث كان مرتبطاً أشد الارتباط بالعلوم العربية الأخرى ، كالنفسير ، والفقه ، والنحو ، واللغة ، والقراءات . ومع ذلك فقد كان هناك علماء اختصوا بعلم الحديث ، وقضوا في دراسته جزءاً كبيراً من حياتهم . حتى أوشك علم الحديث عندهم أن يستقل بنفسه استقلالاً ظاهراً عن الفقه وغيره من العلوم الأخرى . نأخذ ذلك

من عبارة للسبكي في كتابه « طبقات الشافعية » . وهي عبارة أوردها في ترجمة الحفاظ السلفي . وخلاصتها أن والد السبكي المتوفى اعترض عليه — أى على السلفي في فتوى أفتاها بأن فنه الحديث ، وليس من شأنه الإفتاء^(١)

وأيسرما يؤخذ من هذه العبارة أنها تدل على ميل العلوم الدينية إلى أن يستقل بعضها — كما قلنا — عن بعض . ومن ثم كان من العلماء في ذلك الوقت من اشتهر بالفقه ، ومنهم من اشتهر بالقراءات ، ومنهم من اشتهر بالتفسير ، وإن كان كل واحد من هؤلاء لا يستغنى بعله قط عن العلوم الأخرى .

وجملة القول في أمر الحديث أن العمل فيه كان قد بلغ أوجه في القرون الثلاثة الأولى ، وأطمان الناس إلى أسانيد مشهورة نظروا إليها على أنها أمهات كتب الحديث ، ومصادر دراسته . وهي هذه الخمسة المروفة : صحيح البخارى ، وصحيح مسلم ، وسنن الترمذى ، وسنن أبى داود ، وسنن النسائى . فلما كان القرن السادس الهجرى ألف الناس في علوم الحديث ، وأكثروا التأليف . ولكنهم لم يفعلوا أكثر من أنهم شرحوا هذه الكتب الخمسة المتقدمة ، واشتغلوا بنقد الأحاديث وتجزئتها وتصحيحها . وكما قال ابن خلدون (انصرفت العناية بهذا المهد إلى تصحيح الأمهات المكتوبة ، وضبطها بالرواية عن مصنفها ، والنظر في أسانيدها إلى مؤلفها ، وعرض ذلك على ما تقرر في علم الحديث من الشروط والأحكام ، لتتصل الأسانيد محكمة إلى منتهائها ، ولم يزيدها في ذلك على العناية بأكثر من هذه الأمهات الخمسة إلا في القليل)^(٢) .

وقد عد ابن خلدون من كتب الحديث الهامة في العصر الأيوبي « شرح النووى الصحيح سلم » . ولم يزل هذا الشرح متداولاً في أيدي الطلبة إلى يومنا هذا . بل لم تزل العناية بالحديث رواية ودراية على هذه الطريقة الأخيرة إلى اليوم ؛ حتى لقد

(١) طبقات الشافعية ج ٤ ص ١٥

(٢) مقدمة ابن خلدون ص ٣٨٧

أصبح العمل في الحديث بهذه الطريقة تقليداً يراد به حماية السنة وحفظها ، ووصل أسانيدنا الحديثة بالقديمة . وهو تقليد مفيد ما فتئت العناية به عملاً دينياً خطيراً يقوم به علماء الدين في الأزهر الشريف إلى وقتنا هذا ، رعاية منهم للسلف الذين ساروا على هذه الطريقة أولاً ، وإرضاء منهم للعلم ، أو التماساً للبركة والزلي من الله تعالى ثانياً ، ثم استمساكاً منهم بأصل هام من أصول الشريعة الاسلامية — وهو الحديث — آخر الأمر .

ولا ننسى في نهاية هذا الفصل أن نقول عن الحديث أنه من العلوم النقلية البحتة ، التي لم يكن فيها مجال كبير للبحث أو التفكير ، والتي وجدنا العلماء يحرصون فيها على التقيد بمذاهب الأولين .

وقد وضع الأولون للحديث قواعد خاصة رضخوا لها ، وأوجبوا على العصور التالية أن يصنعوا هذا الصنيع . فإذا ظهر من المحدثين المصريين رجل كالطحاوي الذي مر ذكره ، واتخذ لنفسه قاعدة جديدة في الحديث لم يرض بها العلماء في زمانه ، لا بمصر ولا بغيرها من البلاد الاسلامية في ذلك العصر . والواقع أن ضبط الحديث لا يتيسر بغير القواعد التي وضعها الأولون ، وبغيرها يدخل في الحديث ما ليس فيه ، ويختلط الأمر على رجال الدين اختلاطاً ليس إلى دفعه من سبيل .

التفسير

كان النبي يتلقى التنزيل ، وب نفسه كان يتولى تبينه لأصحابه من المسلمين ، وكان القرآن ينزل — كما يقول ابن خلدون — جملا جملا ، وآيات آيات ، وذلك لبيان التوحيد والفروض الدينية بحسب الوقائع ^(١) . وكان من الأحكام القرآنية ما يتقدم ، ومنها ما يتأخر ويكون ناسخاً للحكم الأول « فكان على النبي في كل مرة أن يبين الناسخ من المنسوخ ، ويعرفه أصحابه ، فعرفوه ، وعرفوا كذلك أسباب النزول . وذلك كله نقلا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وحده .

وبقي الصحابة محتفظين بما علموه من الرسول ، وآتى بعدهم التابعون ، فرووا عن الصحابة هذا العلم نفسه طبقة عن طبقة . ولم يزل ذلك متناقلا بين الصدر الأول ، حتى دونت الكتب . فدون يومئذ ما علمه الصحابة والتابعون من التفسير . ولم يكن هذا القدي دونوه يومئذ غير طائفة من أحاديث الرسول ، وضع فيها الأحكام الشرعية حينئذ ، والناسخ والمنسوخ حينئذ ، وأسباب النزول حينئذ ، ومقتضى الحال حينئذ ، وهكذا .

ومعنى ذلك أن نشأة التفسير متصلة (أشد اتصال) وأوثقه بتاريخ الحديث . حتى لقد اعتبره بعض المسشرقين فرعاً هاماً من علم الحديث ، يعلم في الجامعات والمدارس ^(٢) . وكان ابن عباس ممن اشتهروا في الرعييل الأول بالحديث ، ونسبوا إليه كتاباً فيه ، وعقب الشافعي على هذا بقوله :

لم يثبت عن ابن عباس في التفسير الا مائة حديث ^(٣) .

فانظر الى قول الامام هنا « الا مائة حديث » تعلم أن التفسير في أصله لم يكن غير مجموعة صالحة من كلامه صلى الله عليه وسلم .

(١) المقدمة ص ٣٨٣

(٢) انظر مادة تفسير في دائرة المعارف الإسلامية الترجمة العربية المجلد الخامس ص ٣٥٠

(٣) نفس المصدر

وفي عصر التدوين قيل إن أول من غنى بالتفسير — بمعنى جمعه ودونه في كتاب ما — هو الإمام مالك بن أنس رضي الله عنه . وأهم ما يمتاز به هذا الطور من أطوار التفسير هو التخرج الشديد ، وعدم الميل الى التساهل في الأخذ عن مصادر أخرى — هذا مصدر الرسول والصحابة .

وحسبك هنا أن مالك بن أنس — وهو الذي يذكر أصحاب المبادئ أنه واضع التفسير — بمعنى مدونه -- يروى هو عن نفسه أن سعيد بن المسيب كان إذا سئل عن تفسير آية من القرآن قال : إنا لا نقول في القرآن شيئا ^(١) .

وفي هذا الدور الأول من أدوار تدوين التفسير ، قيل أنه كان بمصر « صحيفة في التفسير » وذكر أحمد بن حنبل عن هذه الصحيفة « أن الذي رواها هو علي بن طلحة الهاشمي ؛ وهو طريق جيد في الرواية عن ابن عباس ، لورحل رجل فيها إلى مصر فأصدا ما كان كثيرا . وقد اعتمد عليها البخاري في صحيحه كثيرا فيما يعلقه عن ابن عباس ^(٢) .

ثم أخذ الناس يتوسعون شيئا فشيئا في تدوين التفسير ، أو بعبارة أخرى — أخذوا يبيعون لأنفسهم الأخذ عن غير المصدر الأول ، وهو الرسول وأصحاب الرسول ، فدخل تدوين التفسير في طور ثان من أطواره ، أصبح فيه عرضة للزيادات الكثيرة تأتيه من مصادر أخرى ، وتدعو إليه ظروف شتى . فأما المصادر الأخرى فأهمها قصص اليهود . وأما الظروف الشتى فقد أوضحها ابن خلدون . وذكر منها حب الاستطلاع ، أو رغبة العرب الأميين في أن يعرفوا شيئا عن بدء الخليقة وأسرار الوجود ، وشيئا عن الملاحم أو الأحداث الكبرى في التاريخ . والعرب أهل بدواة ، ولا عهد لهم بالعلم . فما إن تحركت في نفوسهم هذه الرغبة ، حتى اتجهوا إلى أهل الكتاب من

(١) اقرأ تعليقا للاستاذ أمين الخولي على مادة تفسير بدائرة المعارف الإسلامية

(٢) نفس المصدر السابق ص ٣٥٣

اليهود يسألونهم عن هذه الأمور كلها ، ويجدون عندهم جوابها ، ومنذ بومبذ امتلأت كتب التفسير بما يسمونه (بالاسرائيليات) ، وكان يغذى التفسير بها رجال من أشهرهم ثلاثة وهم : كعب الأحبار ، ووهب بن منبه ، وعبد الله بن سلام .

وإلى ذلك الوقت كان التفسير نقلياً بحتاً . غير أنه بمضى الزمن من جهة ، وبقتير الظروف السياسية والدينية والاجتماعية والثقافية من جهة ثانية ، توسع الناس أكثر من هذا الحد في التفسير ، وبلغوا في هذا التوسع حدوداً خرج به التفسير نفسه من دائرة النقل إلى دائرة العقل . فأصبح التفسير عقلياً أو اجتهادياً ، بمد أن كان نقلياً أو مروياً . وكان أيسر ما يبنى على ذلك ألا يلتزم الناس ما كانوا يلتزمونه من قيود ، بل كان أقل ما ينتظر من وراء ذلك أن يصبح التفسير كغيره من العلوم مرآة تظهر فيها صورة العصر الذي يكتب فيه ، وصحيفة تنقش عليها أوصاف هذا العصر ، وأخلاقه ، وميوله ، والاتجاهات الغالبة عليه .

على أن هذا الصنف الثاني من التفسير ؛ وهو التفسير العقلي مرء بأطوار كالتى مر بها التفسير النقلى . كان فى أولها يعتمد على النقل أكثر من العقل . وكان يمثل هذا الدور رجال منهم الغزالي ؛ كان من رأيه أن التفسير النقلى لا يكفى لمعرفة كتاب الله تعالى ، وأن كتابه تعالى مصدر كل علم ، وأنه يجوز لكل واحد أن يستنبط من القرآن ما يشاء بقدر عقله وعلمه . وليس شك فى أن هذه القاعدة الجديدة من قواعد التفسير ، قد حررت الناس من قيود الماضى ، وحملتهم على التفكير فى كتاب الله تعالى تفكيراً جعلهم يتوسمون فى تفسير آياته ، ويجدون لذة كبرى فى هذا التوسع . غير أن القاعدة الجديدة تغل جيدة ما إن أحسن الناس فهمها واستعمالها ؛ ثم لا تلبث أن تقلب سيئة بمجرد أن يبالغ الناس فى إدراكها ، أو فى استغلالها لأغراضهم الخاصة والعامة .

وتطبيق ذلك على التفسير أن القاعدة التى وضعها الغزالي كانت تؤدى حتماً إلى

التقدم الحقيقي في هذا العلم الجليل . بل ظهر من المفسرين قوم خطوا به خطوات كبيرة ، بمعنى أنهم أخرجوا للناس ألواناً جديدة . غير أن هذه التفسيرات كان كل منها يحمل طابع صاحبه : (فالنحوى) تراه ليس له هم إلا الإعراب ، وتكثير الأوجه المحتملة فيه ، وإن كانت بعيدة ، وينقل قواعد النحو وأصوله وفروعه وخلافياته ، كالزجاج والواحدى في كتاب البسيط ، وكأبى حيان في كتاب البحر والنهر . و (الإخبارى) ليس له شغل إلا القصص واستيفائها ، والأخبار عن السلف ، سواء كانت صحيحة أو باطلة ؛ ومثلهم الثعالبي . (والفقيه) يكاد يسرد في تفسيره الفقه جميعاً ، وربما استطرد إلى إقامة أدلة الفروع الفقهية التي لا تعلق لها بالآية أصلاً ، كالقرطبي المتوفى سنة ٦٣١ هـ . (والتكلم) يملأ تفسيره بالكلام في مذهبه ، كالزنجشري في تفسيره المشهور بالكشاف . (وصاحب العلوم العقلية) يملأ تفسيره بأقوال الحكماء والفلاسفة ، وينخرج من شيء إلى شيء ؛ كالإمام فخر الدين الرازى المتوفى سنة ٦٠٦ هـ ؛ وله تفسير وصفه بعض العلماء بأن فيه كل شيء ما عدا التفسير^(١) . والواقع أن تفسير الرازى أشبه شيء بموسوعة دينية لم يؤلف مثلها من قبل .

ولكن ليت الأمر وقف بالتفسير إلى هذا الحد ؛ فقد بلغ به أصحابه آفاقاً بعيدة ، ومسافات نسيحة ، حتى نظر العلماء فإذا هذا العلم القديم - وهو علم التفسير - قد أصبح لوحة ترسم عليها الحياة الإسلامية بجميع ألوانها ، وكتاباً يكتب فيه كل جيل من الأجيال الإسلامية المتلاحقة صفحة مخالفة لصفحات الأجيال السابقة . واستمر الحال على ذلك إلى اليوم .

فبعد أن كنا نستطيع أن نميز بين تفسير لغوى ، وآخر فقهى ، وثالث أدبى ، ورابع إخبارى أو تاريخى ، وخامس مذهبى ؛ أصبحنا نسير مع المستشرق جولدتسيهر في تقسيم التفسيرات إلى تفسير روائى ، وتفسير اعتقادى ، وتفسير صوفى ، وتفسير شيعى ، وتفسير علمى ، وتفسير تجديدى - نسبة إلى أصحاب حركة التجديد الإسلامى الحديث وهكذا .

ومن السهل على الباسط أن يرى أن التشعب دخل على علم التفسير من أبواب
عدة أهمها ثلاثة :

أولها — علم الجدل .

وثانيها — التأويل الباطني ، ونعني به تأويل الشيعة على اختلافهم .

وثالثها — التصوف .

فعلم الجدل هو الذي خلف لنا تفسيرات مذهبية كتفسير الزمخشري المعتزلي .

والتأويل الباطني أو الرافضي هو الذي خلف لنا كتباً في التفسير الشيعي .

والتصوف هو الذي نقل التفسير نقلة غريبة . ومن هذا الأخير تفسير ابن عربي

الأندلسي المتوفى سنة ٦٢٨ هـ في ستين سفراً . وهو إلى سورة الكهف^(١) .

وانظر إلى تفسير الرافضة لقوله تعالى (مرج البحرين يلتقيان) ؛ البحران هما على

وفاطمة . وقوله تعالى (يخرج منهما اللؤلؤ والمرجان) ، يعني الحسن والحسين^(٢) .

وإليك مثالا واحداً من طرق المتصوفة في شرح الأشعار ، ولا أقول القرآن :

أراد أحد أتباع عمر بن القارض المصري ، وهو هنا عبد الغني النابلسي أن يشرح

قول امرئ القيس :

فما نبك من ذكرى حبيب ومنزل بسقط اللوى بين الدخول فحومل

فتوضح فالقراءة لم يفُ رسمها لما نسجته من جنوب وشمال الخ

فقال :

(فما نبك) أمر بالوقوف والبكاء خشية منه تعالى ، وفرحاً بلقائه .

(بسقط اللوى) ما سقط من العلم إلى الكون ، وذلك بين :

(الدخول) في الحضرة الأزلية (وحومل) ما خرج عنها من العدم .

(١) أنظر طبقات المفسرين للسيوطي — الطبعة الأوربية 188 P.

(٢) طائس كبرى زاده : مفتاح العادة ص ٤٢١

(فتوضح) وهى الحضرة العلية الأزلية

(فالقراءة) وهى الكتابة فى اللوح المحفوظ الخ^(١)

وتلك هى طريقة الصوفية فى فهم الشعر الغزلى لا الجدى ، فما ظنك بطريقتهم فى فهم كتاب الله السماوى ؟ ! أظن أننا نستطيع أن نتصور إلى أى حد ، وعلى أية صورة كان المتصوفة يفسرون القرآن ، وبشرحون بعض آياته^(٢) . ولا شك عندى أن الغزالى هو الذى فتح للناس باب التفسير الصوفى حيث قال : إن للقرآن ظهراً وباطناً ، ولكل حد . فمن اقتصر منه على الظواهر فهو لاه حشوية . ومن اقتصر منه على الباطن فهو لاه باطنية ، وكل من الطائفتين نظر إلى العالم بالعين العوراء . ثم ضرب الغزالى لذلك مثلاً ؛ هو قوله تعالى لموسى عليه السلام : فاخلع نعليك ، فإن المراد بالفتلين فى عالم الأجسام ماهو معروف ، وفى عالم الأرواح الدنيا والآخرة ، وبين العالمين موازنة ومناسبة ، لا يطلع عليها إلا الأنبياء وخوادم الأولياء .^(٣)

من أجل هذا تخرج المسلمون منذ القدم تخرجاً شديداً فى التفسير ، وانفقوا على أمهات لا ينفى عندهم أن تعدو هذه الأربع :

أولها - النقل عن النبى صلى الله عليه وسلم ، مع الاحتياط الشديد فى ذلك على طريقة أهل الحديث .

والثانية - الأخذ بقول الصحابى .

(١) كشف أسرار الفاضل فى شرح ديوان ابن الفارض . مخطوط برقم ١٠٩٧٠ بدار الكتب المصرية .

(٢) وفى عصرنا هذا الذى نعيش فيه - وهو عصر النهضة العلمية والأدبية - نجد كلا منهما حريصة على أن تنضح على التفسير بلونها : فأما النهضة العلمية فقد وجهت التفسير وجهة علمية . وأما النهضة الأدبية فهى التى حملت الأدباء وعلماء البيان على أن ينظروا إلى القرآن من ناحية جماله الفنى ، فنوا عناية خاصة بوجوه هذا الجمال ، وبمعرفة أسرارده ، واستعانوا على ذلك بعلوم شتى ، منها علم النفس وعلم الاجتماع وغير ذلك .

(٣) أنظر الأحياء للغزالى ج ١ ص ٣٣ ، ص ٨٨ وأنظر مفتاح السعادة ج ١ ص ٤٢٣

والثالثة — الأخذ بمطلق اللغة .

والرابعة — التفسير بالمقتضى من معنى الكلام ، والمقتضب من قوة الشرع . وهذا هو الذى دعا به النبى لابن عباس ، فقال : اللهم فقهه فى الدين ، وعلمه التأويل ثم قالوا : ولا يجوز التفسير بالرأى والاجتهاد من غير أصل ، وذلك لقول النبى صلى الله عليه وسلم : من فسر القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ .

وقالوا : ولا يجوز تفسير القرآن الكريم إلا لمن كان جامعاً للملوم التى تعين على تفسيره وهى خمسة عشر علماً : اللغة ، والنحو ، والصرف ، والاشتقاق ، والمعانى ، والبيان ، والبديع ، والقراءات ، الأصول ، وأسباب النزول ، والناسخ والمنسوخ ، والحديث ، والفقه ، والموهبة التى يورثها الله لمن عمل بما علم .

ونتظر فى حركة التفسير فى مصر فترى أنها كانت تتصل اتصالاً شديداً بحركة النحو ، ونرى أن طلائع المفسرين كانوا من النحويين . والواقع أن علم التفسير منذ دخل فى دور التدوين لم يكن له غنى عن النحو من جهة ، والقراءات من جهة ثانية . ولذلك لم يشتهر فى مصر بالتفسير رجال لم يكونوا من القراء أو النحويين .

على أن الباحث لا يسهه فى هذا السبيل إلا أن يلاحظ أن المصريين كانوا الى التحرج من كتابة التفسير أدنى منهم إلى إياحة القول فيه . ولعل ذلك هو السبب فى قلة عدد المفسرين من المصريين ؛ ولعل ذلك أيضاً هو السبب فى أن السيوطى لم يستقد لهم فى كتابه حسن المحاضرة فصلاً خاصاً بهم ؛ كما فعل بغيرهم من النحاة والفقهاء والمحدثين . ومع ذلك ف للسيوطى هذا كتاب فى (طبقات المفسرين)^(١) ، ترجم فيه لمائة وثلاثة وثلاثين من أولئك المفسرين ، لم يكده المصريون منهم بيلفون عشرة . ومنهم أبو جعفر النحاس :

وسياتى ذكره فى النحاة . فهو أحمد بن محمد بن اسمعيل بن يونس الماردى النحاس

(١) انظر لسخة منه رقم ٧٤٣ هـ مكتبة جامعة فؤاد الأول .

النحوى المصرى ، كان من الفضلاء ، وله تصانيف مفيدة منها : تفسير القرآن الكريم ، وكتاب إعراب القرآن ، وكتاب الكافى ؛ وكلاهما فى النحوالخ. وتوفى بمصر سنة ٥٣٣٧ هـ وقيل فى سبب وفاته إنه جلس على درج المقياس ، على شاطئ النيل ، وهو فى أيام زيادته ، وكان يقطع بالمروض شيئاً من الشمر ، فقال بعض العوام : هذا يسحر النيل حتى لا يزيد ، فثقلوا الأسعار ، فدفعه برجله فى النيل ، فلم يوقف له على خبر ^(١) .

ومن المفسرين المصريين إمام مشهور هو :
أبو بكر الإدنى :

وهو محمد بن على بن أحمد الامام أبو بكر الادنى المصرى المقرئ النحوى المفسر ، صاحب أبا جعفر النحاس ولازمه ، وسمع الحديث من سعيد بن السكن وغيره ، وكان سيد أهل عصره بمصر . أخذ عنه جماعة . وله كتاب فى تفسير القرآن فى مائة وعشرين مجلدة . قال الذهبي : منه نسخة بمصر ملكها القاضى الفاضل عبد الرحيم ومات الإدنى سنة ٣٨٨ هـ . ^(٢) ثم ظهر بعده من مفسرى مصر رجل اسمه :

أبو الحسن الحوفى :

وهو على بن ابراهيم بن سعيد أبو الحسن الحوفى ثم المصرى النحوى ، أخذ عنه خلق كثير من المصريين ، وله تفسير جيد . وله كتاب إعراب القرآن ، فى عشر مجلدات ، وكتب آخر . وتوفى سنة ٤٣٠ هـ

وفى العصر الأيوبى ظهر بمصر والشام مفسر كبير واسمه :

السخاوى :

وهو على بن محمد بن عبد الصمد ، علم الدين أبو الحسن الهمداني السخاوى المصرى ؛ شيخ القراء بدمشق . قال الذهبي : كان إماماً ، علامة ، مقرئاً ، محققاً ،

(١) مفتاح المادة ص ٤١٨

(٢) طبقات المفسرين للسيوطى ص ٣٨

بصيراً بالقراءات وعلها ، ماهرأ بها ، إماماً فى النحو واللغة ، إماماً فى التفسير ، وله معرفة
ثامة بالفقه والأصول . ولد سنة ٥٥٨ هـ ، وسمع من السلفى وغيره ، وقرأ القراءات على
الشاطبى ، وتصدر للإقراء بجامع دمشق ، وازدحم عليه الطلبة ، وقصدوه من البلاد .
وكان يفتى على مذهب الامام الشافعى ، ولا أعلم أحداً فى الدنيا من القراء أكثر
أصحاباً منه ^(١) . وله تصانيف كثيرة منها تفسيره الذى وصل فيه إلى الكهف . وشرح
الشاطبية ، وشرح الرائية ^(٢) ، وشرح المفصل والأحاجى فى النحو . وله شعر رائق ،
ومات سنة ٦٤٣ هـ

وفي هذا العصر الأيوبي نفسه ظهر من المفسرين المصريين :
ابن سراًيا : وهو منصور بن سراًيا - بالنشيد - بن عيسى بن سليم أبو العباس
الأنصاري الإسكندري المالكي . كان من حذاق المقرئين ؛ ونظم أرجوزة في القراءات
وصنف تفسيراً . ولد سنة ٥٧٠ هـ ومات سنة ٦٥١ هـ^(٣) . ثم ظهر بمصر مفسر كبير اسمه :
ابن المنير الطرابلسي :

وهو أحمد بن محمد بن منصور بن أبي القاسم بن مختار بن أبي بكر الجذامى
الاسكندرى المسمى أبو العباس ابن المنير . كان إماما فى النحو والأدب والأصول
والتفسير ، وله يد طويلة فى علم البيان والإشياء . وتلمذ عليه كثيرون منهم أبو حيان .
وخطب بالاسكندرية ، ودرس بالجامع الجيوشى وغيره ، وتاب فى الحكم بها - أى
بالاسكندرية - واشتغل بالقضاء ، ثم صرف عنه وصودر ، ثم أعيد إليه . ومثل عنه
ابن دقيق العيد فقال :

(١) طبقات المفسرين للسيوطي ص ٢٥

٢٦ د د ا (٢)

(۲) د د س ۱۲

ما يقف في البحث على حد . وهو الذي يعنيه ابن الحاجب النحوى بقوله :

لقد سئمت حيانى البحث لولا مباحث ساكن الاسكندرية

ولد عام ٦٤٠ هـ ؛ وتوفى عام ٦٨٣ هـ .

تم في الملوكي ظهر مفسر عظيم له بالنحو شهرة كبيرة ، ومسياتي ذكره في فصل النحو والنحاة ، وهذا المفسر هو أبو حيان الأندلسي :

وهو محمد بن يوسف بن على بن يوسف بن حيان الأندلسي الأصل : نزيل مصر ، ومها أصبح شيخ النحاة والمحدثين والمفسرين في القرن الثامن الهجرى .

وكان أبو حيان يرى في التفسير رأى المتحرجين ، ومن ثم عاب على الرازى خوضه في أشياء كثيرة بعيدة عن التفسير ؛ وقال في ذلك . « وما ذكره الرازى وغيره في التفسير يشبه عمل النحوى : بينا هو في علمه يبحث في الألف المنقلبة ؛ إذا هو يتكلم في الجنة والنار . ومن هذه سبيله في العلم فهو من التخليط والتخبيط في أقصى الدرجة »^(١) وسنعود إلى أبي حيان في الكلام على النحاة ، فتوضح منزلته العلمية ، وتشير إلى بعض مصنفاته في النحو والتفسير .

(١) دائرة المعارف الإسلامية ص ٣٥٥ نقلا عن البحر المحيط لأبي حيان الأندلسي ج ١ ص ٣١١

الفصل الثالث

الفقه

كان التشريع على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم يقوم على الوحي ؛ فكان الوحي وحده مصدر التشريع الإسلامى فى ذلك الوقت . وسارت الشريعة نفسها فى طريقها إلى التكوين والتكامل ؛ فاعتمدت على الوحي من جهة ، وعلى أقوال النبى وأفعاله وحركاته من جهة ثانية .

ومضى عهد النبى ، وجاء من بعده الخلفاء الراشدون ؛ فكانوا يتبعون الرسول بدقة فيما عرفوا من أقواله وأفعاله وحركاته ؛ فإن لم يعرفوا له قولاً أو فعلاً فى أمر من الأمور اجتهدوا فيه برأيههم ؛ فظهر فيهم منذ يومئذ مسمى (بالإجماع) . ومن ثم كان الإجماع أصلاً ثالثاً من أصول الفقه ، بعد كتاب الله وسنة نبىه .

ومضى كذلك عهد الخلفاء الراشدين ، وظهرت الخلافة الأموية ، وكثرت المسائل التى تحتاج إلى الفتيا ، وجَدَّتْ أمور لم يرد فيها نص من الكتاب أو السنة ، ولا حصل فيها إجماع من الصحابة أيضاً . وإذ ذاك فقط ظهرت الحاجة إلى وجود الفقهاء ، فكثروا يوماً فيوماً ، وأفتوا فى مسائل الدنيا والدين ، وفعلوا ذلك فى حذر ليس بالقليل . ويومئذ ظهر مسمى (بالرأى) . والرأى هو الأصل الرابع من أصول الفقه الإسلامى .

ثم ظهرت الخلافة العباسية ، وكان الصحابة أنفسهم قد ماتوا ، وجاء بعدهم التابعون وتابعوهم ؛ فوجدناهم لا يكتفون بالإفتاء الشفوى ، حتى أخذوا يعنون عناية ما بكتابة (الفتيا) . وكان من أسبق الخلفاء فى تدوين الفتيا عمر بن عبد العزيز ؛ الذى قيل إنه بث العلماء فى الأمصار ؛ ثم أمر أبابكر بن حزم قاضى المدينة فجمع له السنن وأقضية

الصحابة وفتاويهم في كتاب . ولكن مات عمر بن عبد العزيز قبل أن يبعث إليه أبو بكر بما جمع .

وهنا لا ينبغي لنا أن ننظر إلى هذه المجموعات أو الدفاتر على أنها كتب نفية بالمضي الصحيح ؛ إذ ليست في الحقيقة إلا صحائف أو مذكرات جمعت لتعين القضاة على الافتاء . (١)

وقد اصطلح الباحثون في تاريخ الفقه على النظر إلى الفقه الاسلامي إلى الوقت الذي تحدثنا عنه على أنه في دور الطفولة . ثم في القرنين الثاني والثالث للهجرة ، انتقل الفقه الاسلامي إلى دور الشباب ، وهو الدور الذي اقترن بظهور الأئمة الأربعة أصحاب المذاهب المعروفة ؛ وهم مالك ، وأبو حنيفة ، والشافعي ، وابن حنبل . ومع هؤلاء الأئمة المعروفين ، ظهر أئمة آخرون لم تحفظ مذاهبهم ، كالليث بن سعد ، الذي ظهر بالديار المصرية ، وقال فيه الشافعي كلمته المشهورة « الليث أفقه من مالك ، إلا أن أصحابه لم يقوموا به » .

في هذا الدور الذي نشير إليه كان الفقه قائما على (الاجتهاد المطلق) نهض به علماء المسلمين بالأمصار . ثم لم تسكد تستقر هذه المذاهب الأربعة ، وتنتضح معالمها ، حتى دخل الفقه نفسه في دور الكهولة ، وهو الدور الذي وصفه الباحثون بأنه التقييد بمذهب معين . فبعد أن كنا ننظر في القرنين الثاني والثالث بمثل مالك ، وأبي حنيفة ، والشافعي ؛ يفتى كل منهم برأيه ، ويبيح لنفسه حرية واسعة في إيذاء هذا الرأي ، أصبحنا في القرنين الثالث والرابع أمام فقهاء يقيدون أنفسهم برأي مالك ، أو للشافعي ،

(١) يقول المستشرق جول تسيير : ولا عبرة هنا أيضا بما نسب إلى مشام بن عروة من أنه في (يوم الحرة) أحرقت لأبيه كتب في الفقه . إذ لا نستطيع أن نتصور بحال ما أنه في ذلك العهد السحيق كانت هناك كتب بالمضي الصحيح . وإنما هي صحف متفرقات . فوق أن عروة هذا مات في العام الرابع والتسعين للهجرة ، وهو العام الذي كان يسمى (عام الفقهاء) لكثرة من مات فيه منهم أنظر دائرة المعارف الإسلامية — مادة فقه

أو غيرها . وقد أطلق على هؤلاء الفقهاء الذين قيدوا أنفسهم بمذهب خاص اسم (مجتهدى المذهب) . وهؤلاء حسبهم أن يجتهدوا فى مسائل الفقه ، داخل حدود معينة ، هى حدود المذهب الذى اختاروه لأنفسهم .

وبعد مجتهدى المذهب تأتى طبقة ثالثة من طبقات الفقهاء يطلق عليها اسم (مجتهدى الفتيا) . وهؤلاء يكتفون فى المادة بأن ينقلوا كل ما استنبطه مجتهدو المذهب ، ويرجعوا ما اختاروه من الخلاف بالحجج التى يصلون إليها .

* * *

تلك لحظة تاريخية محمّلة للنشريع الإسلامى ، ذكرناها لنصل منها إلى معرفة الدرجة التى كان عليها النشريع الإسلامى فى القرون التى نؤرخ لها . وسوف لا نجد صعوبة ما فى القول بأن من فقهاء مصر فى تلك القرون من كانوا من رجال الطبقة الثانية ، وهم الذين أطلق عليهم اسم (مجتهدى المذهب) ، ومنهم من كانوا من رجال الطبقة الأخيرة ، وهم الذين أطلق عليهم اسم (مجتهدى الفتيا) ، ومنهم دون ذلك .

ومن تتبع الحركة الفقهية فى مصر علم أن المذاهب الأربعة ظهرت بها على النحو الآتى : فقد عرفت مصر مذهب مالك أولاً ، حتى جاءها الشافعى ، وذلك حول عام ١٩٩ هـ ^(١) فنشر بها مذهبه ، ثم جاءت الدولة الأخشيدية فالت إلى مذهب أبى حنيفة ، وكانت تبغض المذهب الشافعى ، وتبغض من أجله قاضياً من قضائها ؛ هو محمد بن أحمد بن الحداد المتوفى سنة ٣٤٤ هـ . ^(٢)

وكان النزاع مستمراً بين هذه المذاهب الثلاثة بمصر ، وبخاصة بين أصحاب مالك والشافعى . حتى قيل إنه : « فى سنة ٣٢٦ هـ عاد أصحاب مالك والشافعى إلى القتال فى المسجد الجامع الصتيق ، وكان فى الجامع للمالكين خمس عشرة حلقة ، وللشافعى

(١) على قول بانوت (٢) الولاة والقضاة للكندى ص ٥٥٥

مثلها ، ولأصحاب أبي حنيفة ثلاث فقط . فلما زاد قتالهم أرسل الإخشيد من نزع حصرم
ومساندم ، وأغلق الجامع ، فكان لا يفتح إلا في أوقات الصلاة . ثم سئل الإخشيد
فيهم فردم . » (١)

أما مذهب الامام أحمد بن حنبل ، فلم يظهر بمصر كما يقول السيوطي إلا في القرن
السابع وما بعده . وذلك « أن الامام أحمد رضى الله عنه - كان في القرن الثالث ،
ولم يبرز مذهبه خارج العراق إلا في القرن الرابع . وفي هذا القرن ملك العبيديون
مصر ؛ وأنفوا من كان بها من أئمة المذاهب الثلاثة قتلاً ونفياً وتشريداً ؛ وأقاموا مذهب
الرفض والشيعية ، ولم يزولوا عنها إلا في أواخر القرن السادس ، فراجعت إليها الأئمة من
سائر المذاهب » (٢) .

وأحصى السيوطي - على عادته - فقهاء مصر منذ الفتح العربي الى القرن الذي
عاش فيه ؛ وهو القرن التاسع ، فعدّ منهم ثمانين فقيهاً على مذهب الإمام الشافعي ؛ ونصف
هذا العدد تماماً على مذهب مالك . ونحواً من خمسين فقيهاً فقط على مذهب الامام أبي
حنيفة . وأما أتباع الامام أحمد بن حنبل فلم يتجاوزوا - في إحصائه حتى ذلك الوقت -
عشرين رجلاً .

ومن ذلك نعلم أن مصر كانت في القرون التسعة الأولى بوجه عام أميل إلى
المذهب الشافعي منها إلى أى مذهب آخر . ثم إن مصر - فضلاً عن أنها كانت العش
الحقيقي للشافعية - كانت بيئة صالحة في مجموعها للحركة الفقهية الاسلامية ، بحيث
أحست قوتها وخطورتها في هذه الحركة .

يؤخذ ذلك من قول محمد بن عبد الله بن الحكم المصري المتوفى سنة ٢٦٨ هـ يصف
تلميذاً له في الفقه ؛ هو محمد بن نصر الحاروزي - وكان مقبلاً بمصر ؛ ثم رحل عنها واستوطن

(١) كتاب المغرب لابن سبيد ج ٤ ص ٢٤

(٢) حسن المحاضرة ص ٢٠٥

مقره الأصلي سمرقند - قال : « كان محمد بن نصر عندنا بمصر إماماً فكيف
بخراسان ؟ » (١).

وفي العصر الفاطمي نجم بمصر مذهب جديد هو مذهب الشيعة الإمامية . وكان
أظهر الفوارق بين فقه الإمامية ، وفقه المذاهب السنية فرق من حيث الميراث ، وبخاصة
ميراث العم مع البنت . فالسنيون يرون أن البنت تأخذ النصف ، وللعلم الباقي والإمامية
ومنهم الإسماعيلية يرون أن المال كله للبنت التي ليس معها أحد من الأبوين ، لا يشاركها
في هذا المال عم ولا جد . وخرجوا من ذلك إلى أن فاطمة بنت النبي هي الوارثة الحقيقية
له ، وأن عمه العباس ليس له حق في الوراثة . وعلى هذا فالخلافة العباسية باطلة في
نظر العلويين من آل البيت ، والخلافة الفاطمية باطلة في نظر السنيين الذين ينكرون
هذا الفقه . وإنما جاء صلاح الدين إلى مصر ليرد الحق فيها إلى نصابه ، ويعيد فيها الأمر
سيرته الأولى .

ومن الفقه الإمامي أيضاً أن ابن البنت يرث كابن الابن ، بخلاف أهل السنة
فإنهم لا يرون ذلك . وهذا كله اضطراد مع نظرهم السياسية . أما في المسائل الفقهية
التي لا تتعلق بالسياسة . فإننا نجد تقارباً عظيماً بين فقه الإمامية وفقه الجماعة لا نستثنى
من ذلك غير ما يختص بنكاح المتعة .

ونظرة عامة في فقه الإمامية خاصة توضح لنا قربه من مذهب مالك ونحن وإن كنا
لا نعلم شيئاً مانعاً آراء الطائفة الإسماعيلية (٢) فإنه يصح لنا أن نستنبط هنا أن فقههم -
فيما عدا ما يتصل منه بالسياسة - لا بد أن يكون قريباً من فقه مالك . لأن نشأة
الدولة الفاطمية كانت ببلاد المغرب ؛ وبالمغرب كان الفقه المالكي يسيطر وحده

(١) حسن المحاضرة ج ١ ص ١٢٥

(٢) ذلك أن كتبهم لم تزل في طي الحفاء إلى يومنا هذا . ونحن نرجو إذ نعيد طبع الكتاب
بمشيئة الله تعالى في فرصة أخرى أن تكون كتبهم هذه قد طبعت . ويؤمّن ذلك أن نكتب من
الفقه الفاطمي ونقارنه مقارنة أوضح من ذلك بالفقه السني .

هناك ، لامزاحم له . فلما أتى الفاطميون مصر كانت السيطرة المذهبية — كما رأينا — موزعة بين المالكية والشافعية ، فاستطاع المذهب الإمامي الفاطمي أن يجد له طريقاً بينهما . وقد عرفنا من قبل أن القول (بالتأويل) أصل من أصول المذهب الفاطمي ، فمن حقنا إذن أن نستنبط أن الفقه الفاطمي لا بد أنه اعتمد كثيراً على التأويل . ونعني بالتأويل هنا تأويل كل شيء حتى الشعائر الدينية ، فليس يبعد أن يكون للفاطميين من هذه الشعائر الدينية موقف يخالفون به موقف الجماعة من أهل السنة ^(١) .

غير أنه بزوال الدولة الفاطمية زال كذلك المذهب الفقهي لهذه الدولة جملة ، وعادت مصر إلى مذهبها القديم ؛ وهو مذهب أهل السنة ، وازداد تعلقها يومئذ بالإمام الشافعي ومذهبه خاصة . والمذهب الشافعي هو الذي اعتنقه نور الدين محمود بالشام ، واعتنقه السلطان صلاح الدين وأولاده بمصر . ولا يعلم التاريخ من أبناء صلاح الدين — أو من أسرته كلها — من اعتنق مذهباً آخر غير الملك العظيم عيسى بن أخى السلطان صلاح الدين . وقد اختار العظيم عيسى لنفسه مذهب أبى حنيفة ، وكان في اختياره هذا مخالفاً للبيت الأيوبي كله .

وأتى المالكيك ، فتبعوا بنى أيوب في اختيارهم مذهب الامام الشافعي : وبقى الحال على هذا زماناً طويلاً .

والآن وقد فرغنا من بيان المذاهب الفقهية التي تبعها مصر في مراحلها التاريخية المختلفة ، نحب أن نعالج موضوعاً آخر يتصل بهذه المذاهب ؛ وهو هنا موقف الفقهاء

(١) فالجج — على وجه التمثيل — فرض على المسلمين . وهو في الظاهر طواف حول الكعبة وفي الباطن زيارة للإمام ، ولو مرة واحدة في السر . والامام هنا هو النصوص عليه من ولد اسماعيل ابن جعفر الصادق . وقل مثل هذا في بقية الفروض الدينية الأخرى .

هكذا حدثني بعض من قرأوا شيئاً من كتب الطائفة الاسماعيلية فلعل هذه الكتب أن تخرج إلى الوجود لينفع بها من أراد ، إذ لا فائدة مطلقاً من إخفائها وحرمان الباحثين منها إلى اليوم !! وهنا توجه النظر إلى عبارة الامام الشيخ محمد الحسين آل كاشف الغطاء في علاقة الاسماعيلية بالفاطميين ، وذلك في أواخر الرسالة الثانية من رسالتي المنشورتين بملحقات البحث .

المصريين - على اختلاف مشاربهم - من الاجتهاد الفقهي ؛ بالمعنى الذى شرحناه فى أول هذا الفصل .

فما مبلغ هؤلاء الفقهاء من الاجتهاد ؟ أو ما حظهم منه ؟

ليس شك فى أن النظرة الأولى فى حركة الفقه بمصر فى العصرين الفاطمى من جهة ، والأيوبي والملوكى من جهة ثانية تجعلنا ننظر - كما قلنا - إلى فقهاء تلك العصور على أنهم مجتهدو مذهب . فقد حصر الفواطم أنفسهم فى دائرة الفقه الاسماعيلى أو الفاطمى ، كما حصر فقهاء بنى أيوب والماليك أنفسهم أيضا فى دائرة المذهب السنى .

وقد بدأنا طرفا من هذا الحديث فى فصل عنوانه (المذهب الدينى) ، ونريد فى هذا الفصل أن نعيد الكلام فيه على صورة أخرى . وفى ذيل البحث سنعود إلى الحديث نفسه مرة ثالثة .

أخذنا من قبل فى تشخيص العقليين الفاطمى والسنى ؛ وقلنا إن أولها أباح لنفسه عن طريق التأويل حرية واسعة فى التفكير ، لم ينعم بها السنيون . ثم أتبعنا هذا بقولنا : ومع ذلك فلا ينبغي لنا أن نبالغ فى تصور الحرية العقلية التى تمتع بها العقل الفاطمى ، ولا يصح أن نزيد فى نتائجها ، فالواقع أن هذا العقل الفاطمى على سعة يومئذ كان محكوما بالمقائد الفاطمية نفسها (١) .

وإذ كانت الكتب الفاطمية التى نشرح شيئا من الفقه الفاطمى مختفية إلى يومنا هذا ، كما قلت ، فقد حاولت أن أتصل بنفسى ببعض علماء الشيعة فى العراق ، حين تمذر على الاتصال بغيرهم فى الهند أو الشام ، وسألت هؤلاء : إلى أى حد يعتبر باب الاجتهاد مفتوحا أمام علماء الشيعة الإمامية ؟ وما مسافة هذا الاجتهاد ؟ وما تأثيره على الحرية الفكرية ؟ وهل القول بمصمة الأئمة عند الشيعة الإمامية يحجب

(١) انظر صفحة ٧٦ من هذا البحث .

شيئا من هذه الحرية الفكرية ؟ إلى أمثال هذه الأسئلة التي عرضت لي في أثناء البحث (١) .

وفي الإجابة عن هذه الأسئلة قيل لي : إن باب الاجتهاد مفتوح أمام فقهاء الإمامية بغير حد من ناحية المجتهد ، الاحدوداً تحقق شرائطه وأهليته الخ . وأما مسافته فهي كذلك غير محدودة ، لافي أول ، ولا في آخر ، بل مستمرة مادام التكليف ، وما بقيت العقول التي هي الحجة الكبرى للخالق على المخلوق الخ . وأما القول بأن عصمة الأئمة عند الشيعة الإمامية يحجب شيئا من الحرية الفكرية ، فالجواب عن ذلك أنا لا نحسب أن طائفة من طوائف الاسلام تلتزم الحرية الفكرية ، وتطلق سراح العقل كعلماء الطائفة الامامية . والقول بالمعصمة لا يضيق العقل عندهم ، ولا يقيد به شيء من القيود . وللعقل المقام الأعلى في أدلة الأحكام وإذا عارضه النقل فالمعول على العقل الخ .

وإذا صح هذا فأقل ما يؤخذ منه أن فقهاء الامامية - ومنهم الفاطميون بطبيعة الحال - كانوا يميلون إلى الاجتهاد ؛ إذ كان عليهم دائما أن يواجهوا حالات جديدة ، ومسائل كثيرة ، يعملون فيها عقولهم ، ويضيفون من أجلها إلى فقههم أبدا ما ليس فيه . وإذا صح هذا أيضا فهم بحالتهم هذه أمعن في الحرية التشريعية ، وأقرب الى الابداع الفقهي من أهل السنة .

وأما فقهاء الدولتين الأيوبية والملوكية ، فقد كان أكثرهم - كما قلنا - يميلون الى المذهب الشافعي . واستطاع الكثيرون منهم كذلك أن يصلوا في هذا المذهب نفسه الى درجة الاجتهاد . وقد سبق أن أوضحنا أن فقهاء مصر يومئذ كانوا مجتهدى مذهب ، بمعنى أنه لم يظهر فيهم صاحب مذهب جديد مخالف للمذاهب الأربعة المعروفة ؛ مع أن أصحاب هذه المذاهب كلها « لم يكونوا رسلا لا يتجاوز مخالفهم » - كما قال

(١) تفضل بالإجابة عن هذه الأسئلة سماحة الصلاة الامام محمد الحسين آل كاشف الظلماء في رسالتين بثت بهما الى من التجف . وقد رأيت أن أتيتهما في ملحق خاص بهما في نهاية البحث .

الإمام عز الدين بن عبد السلام ^(١) . ومن عبارات أحدهم — أعنى الفقهاء الشافعية بمصر في ذلك الوقت وهو هنا النووي — قوله : الاجتهاد نوعان :

مستقل — وقد فقد من رأس الملة الثانية ؛ فلم يمكن وجوده .

ومنتسب (يريد مجتهد المذهب) — وهو باق الى أن تأتى أشراف الساعة الكبرى . ولا يجوز انقطاعه شرعاً ، لأنه فرض كفاية . ومتى قصر أهل عصر ، حتى تركوه أئتموا كلهم ، وعصوا بأمرهم ^(٢) .

وشاع في الناس مثل قول النووي هذا ؛ وهو أنه ليس لأحد أن يختار بعد المائتين للهجرة ؛ يعنون بذلك أنه ليس لأحد أن يحدث مذهباً جديداً بعد المذاهب الأربعة المعروفة . وبذلك أقتل الفقهاء على أنفسهم باب الاجتهاد المطلق ، وقصروا أنفسهم على الاجتهاد القيد بالمذهب ، بحيث إذا عرضت لأحدهم حكاية لم يعرفوا فيها للأئمة نصاً ، اجتهدوا على مذهبهم ، ونسجوا على منوالهم ، وقلّبوا أقوالهم ، ووقفوا عند هذا الحد .

ومع هذا وذاك فن الإنصاف لفقهاء المصريين الأيوبي والملوكي بمصر والشام أن يقال إنهم كانوا يتطلعون الى نوع من الاستقلال في الفقه ، أولى به أن يسمى (سعة في التصرف) . ولم يكن هذا غريباً منهم بعد أن ركبت ريج الفقهاء السنيين بمجىء الفاطميين الى مصر ، وبعد أن زالت عنهم هذه الدولة ، فاستأنفوا عملهم بعد زوالها ، وتبعوا آثار أسلافهم في ذلك :

فمره يشيع فيهم القول باتباع الشافعي ، وذلك بعد دراسة مذهبه دراسة جيدة ، وأخرى يشيع فيهم القول بالنظر الى الشافعي وأمثاله من أصحاب المذاهب الأربعة على أنهم رجال ، وليسوا برسل معصومين من الخطأ . واذن فليجتهد الفقهاء في ظل الدولتين

(١) انظر المحجوي : كتاب الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي . الربيع الرابع ص ٢٤٠

(٢) نفس المصدر ص ٢٦٥

الأيوبية والملوكية ، كما اجتهد الرعيل الأول من الفقهاء في ظل الدولة العباسية ،
وليصنعوا صنيعهم في الرجوع مباشرة إلى الكتاب والسنة .

وفي هذا المعنى الأخير قرأت كتاباً لأبي شامة التوفى سنة ٥٦٦٥ هـ عنوانه « المؤمل
في الرد إلى الأصل الأول » ، وجدت المؤلف يدعو فيه بدعوتين :

أولاهما - التخرج من الفتيا .

والثانية - عدم التقيد تقيداً تاماً بالأئمة الأربعة ، وذلك أسوة بأولئك الأئمة
الأربعة أنفسهم . إذ يقول أحدهم ؛ وهو الشافعي « إذا وجدتم عن رسول الله سنة خلاف
قولي ، فخذوا السنة ودعوا قولي » .

ويقول آخر وهو مالك « إنما أنا بشر أخطئ وأصيب ، فانظروا في رأيي ؛
فكل ما وافق الكتاب والسنة فخذوا به ؛ وما لم يوافق الكتاب والسنة فاتركوه » .
ويقول ثالث وهو أحمد بن حنبل « لاتكتبوا عني شيئاً ، ولا تقلدوني ، ولا تقلدوا
فلانا وفلانا ، وخذوا من حيث أخذوا » . وإذ يقول رابع وهو أبي حنيفة : « ما جاء عن
رسول الله صلى الله عليه وسلم فلي الرأس والعين ، وما جاء عن أصحابه اخترنا ؛ وما كان
من غير ذلك فنحن رجال ، وهم رجال » (١) .

ومثل أبي شامة في هذه الدعوة إلى عدم التقيد بمذهب من المذاهب المعروفة عز الدين
ابن عبد السلام ، وقد أشرنا إلى نزعته هذه . ثم لانسى ابن تيمية في العصر المملوكي
« فلقد دافع عن سنن السلف الصالح من المسلمين بأدلة لم يسبق إليها ، مع أنها مستقاة
من القرآن والحديث » (٢) .

وكما نتظر من أصحاب هذه الدعوة الجديدة أن يظهر فيهم من يدعو إلى مذهب
مقهي جديد ، يضاف إلى المذاهب الأربعة المعروفة . ولكن شيئاً من ذلك لم يكن ؛
وفي ذلك ما يدل على أن مهاجمة المذاهب المعروفة إنما تقترب دائماً بحركات التجديد التي

(١) راجع الرسالة المذكورة ص ١٤ - ٢٣

(٢) دائرة المعارف الإسلامية العدد الثاني ، المجلد الأول ، ص ١٠٩

يراد بها الرجوع إلى الكتاب والسنة، أو التي يراد بها الدفاع عن محاولات اجتهدانية خاصة.

ومن ثم ليس غريبا أن نرى فكرة الرجوع إلى الأصل الأول تتردد في فترات مختلفة، وفي أما كن مختلفة، ولاتكون إلا صدى لحركة الإحياء التي تظهر في أوقات خاصة. فذلك ما حدث بمصر في القرن السادس الهجري بعد زوال الدولة الفاطمية، ثم ذلك ما حدث بمصر في القرن الثامن الهجري، حين كان ابن تيمية الفقيه الحنبلي صاحب السيطرة الفقهية والكلامية. وذلك أيضا ما حدث ببلاد المغرب، على عهد المنصور أبي يوسف بن يعقوب، بين سنتي ٥٥٤، ٥٩٥ هـ حين قام ابن حزم الظاهري بحركته المشهورة؛ فدعا الناس إلى أخذ عقائدهم من الكتاب والسنة وحدها. واقتنع المنصور بوجبة نظره، وأصدر منشورا يحرم على الفقهاء الإفتاء بغير الكتاب والسنة، ويحظر عليهم الأخذ عن واحد بين الأئمة (١).

ولا نحب أن تدع فصل الفقه حتى نترجم لرجلين فقط من فقهاء العصور التي نؤرخ لها. أما أحدها فيوضح لنا المكانة الاجتماعية التي تمتع بها الفقهاء. وهو هنا عز الدين بن عبد السلام وأما الثاني - وهو ابن تيمية - فيمثل أقلية الفقهاء في زمانه، وهم الحنابلة.

عز الدين بن عبد السلام

وهو عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم بن حسن بن محمد بن مذهب السلي. ولد بدمشق سنة سبع أو ثمان وسبعين وخمسة للهجرة. وقدم مصر وأقام بها، وانتهت إليه معرفة المذهب، مع الزهد والورع، وبلغ مرتبة الاجتهاد. وزادت إقامته بمصر على عشرين سنة. وهناك تنحى له العلماء عن أماكنهم، وتآدب معه الشيخ زكي الدين بن عبد العظيم المنذرى، وامتنع عن الإفتاء من أجله. ولبس الشيخ عز الدين خرقة النصف من الشهاب السهروردي، وأخذ نفسه منذ يومئذ بطريقة المتصوفة.

(١) راجع ابن خلكان ج ٢ ص ٤٣٢ وراجع تاريخ الفكر السامي الزيج الرابع ص ٩

وحضر دروس الشيخ أبى الحسن الشاذلى من أئمة الصوفية ؛ وكان هذا الشيخ معجبا
بعر الدين بن عبد السلام كل الإعجاب .

وهكذا بنيت شخصية الشيخ عز الدين :

أولا - على تفوقه فى الفقه إلى درجة الاجتهاد .

وثانيا - على إثاره مسلك المتصوفة .

وثالثا - على قوة أخلاقه وصلابته .

ومن أهم هذه الأخلاق - بالنسبة لزعيم دينى كبير كالشيخ عز الدين - شجاعته
الأدبية التى لا حد لها . وله فى هذه الشجاعة الأدبية نوادر كثيرة . منها ما وقع له مع
ملوك بنى أيوب . ومنها ما وقع له مع المماليك .

فما وقع له مع بنى أيوب أنه طلع مرة إلى السلطان بالقلعة فى يوم عيد « فشهد
المسكر مصطفىين بين يديه ، وما السلطان فيه يوم العيد من الأبهة ، والأمراء تقبل
الأرض بين يديه ؛ فالتفت الشيخ إليه وناداه :

ياأيوب - ما حجتك عند الله إذا قال لك : ألم أبوء لك مصر ، ثم تبيع الخنور؟

فقال السلطان : هل جرى هذا ؟

قال نعم ، الحانة الفلانية تباع فيها الخنور وغيرها من المنكرات ، وأنت تتقلب
فى نعمة هذه الملكة . !

وظل الشيخ يناديه كذلك بأعلى صوته ، والعساكر واقفون . فقال :

باسيدى : هذا أنا ماعلمته ، هذا من زمان أبى .

فقال : أنت من الذين يقولون « إنما وجدنا آباءنا على أمة » ؟

فرسم السلطان بإبطال هذه الحانة .^(١)

وسئل الشيخ بعد ذلك : أماخفته ؟ فقال : والله يا بنى ، استحضرت هيبة الله تعالى ،
فصار السلطان قدامى كالقط .

(١) الطبقات الكبرى للسبكي ج ٥ ص ٨٢

ومما وقع للشيخ عز الدين مع المماليك :

أنه نظر في أمر هؤلاء المماليك ، فوجد أنهم ليسوا أحراراً بوجه من الوجوه ، وأن الرق ينسحب عليهم ويشملهم . وإذن فمن حق المسلمين ألا يصححوا لهم بيعا ، ولا شراء ، ولا زواجا حتى يصبحوا أحرارا . ونادى الشيخ بهذا الرأي ، وكادت تتعطل به مصالح القوم ، بل تعرضت للتعطل بالفعل . وكبر ذلك على المماليك ، وهم أمراء الدولة ووجوهها ، فأرسلوا إليه يقولون : ماذا تريد منا ؟ فقال لهم : أريد أن نعقد لكم مجلسا ، وينادى عليكم في الأسواق ، ويحصل عتقكم بطريقة شرعية !

وأذهل المماليك هذا الأمر ، وذهبوا إلى السلطان يشكون هذا الشيخ ؛ فحاول السلطان أن يقنع الشيخ بالعدول عن رأيه . ولكن بدون جدوى . ولما ألح السلطان عليه في ذلك غضب عز الدين ، وذهب إلى داره ، وحمل حوائجه على حمار ، وأركب أهله على حمار أخرى ، ومشى خلفهم خارجا من مصر . فلم يكذب عنها ، حتى هربت إليه جماعات العلماء ، والصلحاء ، والتجار ، والخاصة ، والعامة . وعلم السلطان بذلك ، فلم ير بدا من الركوب إليه بنفسه ، فقتل ، واسترضاه ، ووعد بما أراد .

غير أن المماليك عزت عليهم نفوسهم ، وعظم الخطب عليهم ، وذهب الغضب ببعضهم إلى التفكير في قتل الرجل ، فحمل السيف إلى دار الشيخ ؛ وقرع الباب ، ففتح له ولد عز الدين ، فرجع الولد إلى أبيه مذعورا ، يخبره الخبر . فما وهن الشيخ ولا ترزعزع وأخذ يقول لولده في ثبات غريب :

يا ولدي : أبوك أقل من أن يقتل في سبيل الله !

ثم خرج الشيخ بنفسه ليلقي القاتل ؛ وكان يومئذ نائب السلطنة ، فلم يكذب يراه هذا حتى جمد السيف في يده ، وقال للشيخ في ضراعة :

باسيدي : خبر أي شيء تعمل ؟

قال الشيخ : أنادى عليكم في الأسواق !

قال الرجل : فقيم تصرف الثمن ؟

قال الشيخ : في مصالح المسلمين .

قال الرجل : فمن يقبض الثمن ؟

قال الشيخ : أنا .

فصدع المالك بالأمر ، ونادى الشيخ عليهم في الأسواق ، وغالى في ثمنهم ، وقبضه كله ، وصرفه في وجوه الخير .

ومات الشيخ عز الدين ، وكان ذلك في جمادى الأولى سنة ٦٦٠ هـ ؛ وسارت الجنازة به تحت القلعة ، وشهداها السلطان بيبرس ، فقال يومئذ لبعض بطانته :

« اليوم استقر أمرى في الملك ، لأن هذا الشيخ لو كان قال للناس اخرجوا عليه لانتزع منى الملك » !

وكما كان الشيخ شديدا في الحق على غيره ، فقد كان شديداً أيضاً على نفسه :

حكى أنه أفتى مرة بشيء ؛ ثم ظهر له أنه أخطأ . فنادى في مصر والقاهرة على

نفسه : من أفتى له ابن عبد السلام بكذا ، فلا يعمل به ؛ فإنه أخطأ !

ولم يكن الشيخ عز الدين غريباً بهذه الأخلاق وأمثالها على عصره « فقد كان

ذلك من خلق الصفوة المهذبة من فقهاء هذا العصر :

« حكى أن قاضيا اسمه ابن عين الدولة لم يقبل شهادة لملك عظيم من ملوك بني

أيوب ، هو الملك الكامل نفسه . وذلك لما علم من ولعه بمغنية كانت بمصر ؛ واسمها

(عجيبة) كانت تحضر إليه ، وتغنيه بالجنك على الدف ، في مجلس يحضره ابن شيخ

الشيوخ » (١)

(١) نفس المصدر ج ٥ ص ٨٤

وكان من أظهر ما يمتاز به عز الدين وأمثاله من الفقهاء في ذلك المصير مدم يد
المساعدة لمن يعرفون من الناس ، ومن لا يعرفونه منهم . وكانوا يوجبون على أنفسهم
الشفاعة لأفراد الشعب عند حكامه ، وقضاء مصالحهم .
من ذلك ما حكاه الأديب عن ابن دقيق العيد — وكان من تلامذة الشيخ
عز الدين — قال :

حكى بعض أصحابنا أن أولاد الشيخ (يريد ابن دقيق العيد) عز عليهم كثرة
تردده على أولاده في الشفائع ؛ وقالوا : هذا فيه بهدلة ^(١) ؛ خذوا ثوبه الذي يخرج به
أخبثوه . ففعلوا ذلك . فجاء شخص ، وشكا له حاله ؛ وسأله أن يتوجه معه إلى الوالي
فطلب ثوبه فلم يجده ، وعرف الخبر فتألم ذلك الشخص ؛ فقال له الشيخ :
أنت تعرف أنه متى توجهت معك ينقض شتلك ؟

قال : والله يأسدي متى رحت معي حصل المقصود . ففشي معه ثوبه الذي هو
عليه فقال أولاده : هذا مالنا فيه حيلة . خلوه على سجيته .

وحكى الأديب أيضا : أنه كان في سنة حصل فيه غلاء كبير ، حتى إن أكثر
الناس لا يجدون إلا بعض البقول يقتاتون بها . قال الشيخ بهاء الدين الفنطى : فسأل الشيخ
مجد الدين (يريد ابن دقيق العيد) عن حال الناس . فذكروا له أنهم يقتاتون ببعض
البقول ، فالتزم هو أنه لا يأكل إلا مما يأكل الناس . وما زال يأكل منه حتى ظهر
الخبز في السوق .

فيمثل هذه الأخلاق وحدها استحق هؤلاء الفقهاء أن يكونوا زعماء الشعب
للمصري ، ووكلاءه ، وأمناءه ، وقادته ، وأصحاب الكلمة النافذة فيه ، ذلك على النحو
الذي أشرنا إليه من قبل في الكلام عن الحياة الاجتماعية .

(١) أنظر الطالع السعيد ، ترجمة الشيخ ابن دقيق العيد ، صفحات ٣١٧ إلى ٨٣٨
ولفظ (بهدلة) معروف إلى يومنا هذا في اللهجة المصرية . ومثله كثير في الكتب التي تنسب إلى
المصر المملوك بوجه خاص .

ابنه نجية

تقى الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم ابن تيمية الحرّاني الحنبلي . ولد يوم الاثنين عاشر ربيع الأول سنة ٦٦١ هـ بمران ، قريبا من دمشق . وفر أبوه من جور التتار بأسرته إلى دمشق في أواسط عام ٦٦٧ هـ ، وهناك عكف الفتى على دراسة الفقه والحديث على والده وعلى غيره من الأساتذة ، وكان الفتى نادرة في ذكائه وقدرته على الحفظ والاستنباط . « وصار عجبا في سرعة ^(١) الاستحضار ، وقوة الجنان ، والتوسع في المنقول والمقول . وقال الذهبي في ترجمته ما خلاصته :

« وكان يقضى منه العجب إذا ذكر مسألة من مسائل الخلاف ، واستدل ، ورجح ، وكان يحق له الاجتهاد لاجتماع شروطه فيه . وما رأيت أسرع انتزاعا للآيات الدالة على المسألة التي يوردها منه ، ولا أشد استحضارا للتون وعزوها منه . وكان آية من آيات الله في التفسير ، والتوسع فيه . وأما أصول الديانة ، ومعرفة أقوال المخالفين ، فكان لا يشق غباره فيه . ولعل فتاويه في الفنون تبلغ ثلثمائة مجلد ، بل أكثر . وكان قوّا بالحق ، لا تأخذه في الله لومة لائم . ومن خالطه وعرفه فقد ينسبني إلى التصغير فيه . ومن نابذه وخالفه فقد ينسبني إلى التتالي فيه . وقد أوديت من الفريقين من أصحابه وأضداده . وأنا لا أعتقد فيه عصمة ، بل أنا مخالف له في مسائل أصلية وفرعية . فإنه كان مع سعة علمه ، وفرط شجاعته ، وسيلان ذهنه ، وتمظيمه لحرّمات الدين ، بشرا تعزّيه حدة وغضب ، وشظف للخصم ^(٢) .

قرأ القرآن والفقه ، وناظر وهو دون البلوغ . وبرع في العلم والتفسير ، وأفتى ودرس وهو دون العشرين ، وصار من كبار العلماء في حياة شيوخه . وتصانيفه نحو أربعة آلاف كراسة وأكثر . وأما نقله للفقه ومذاهب الصحابة والتابعين ، فضلا عن المذاهب

(١) الدرر للسكّانة ج ١ ص ١٤٤ (٢) نفس المصدر ص ١٥٢

الأربعة. فليس له من نظير ، وقد خالف الأئمة الأربعة في عدة مسائل ، صنف فيها واحتج لها بالكتاب والسنة ، وأقام عدة سنين لا يفتى بمذهب ^(١) .

واستمر ابن تيمية على ذلك حتى قام عليه العلماء بمصر والشام ، فبدعوه ، وناظروه ، وهو ثابت لا يدهن ، ولا يحابي ؛ بل يقول الحق إذا أداه إليه اجتهاده ، فجرت بينه وبينهم حملات شامية وأخرى مصرية ، ورموه عن قوس واحدة ، ثم نجاه الله تعالى . إذ كان دائم الابتهال ، كثير الاستغاث ، قوى التوكل ؛ رابط الجأش ^(٢) .

وهكذا كانت حرية ابن تيمية في الجدل والمناظرة سببا في عداوة الكثيرين له من علماء المذاهب الثلاثة ، عدا المذهب الحنبلي .

« ولما كان في القاهرة في ربيع الأول عام ٦٩٩ هـ أفتى في مسألة جاءت من حماء عن صفات الله بما ألب عليه علماء الشافعية ، وأغضب الرأى العام ، فكان جزاؤه الحرمان من منصب التدريس . ومع ذلك عين في العام نفسه للحض على الجهاد ضد التتار . ولهذا السبب ذهب في العام التالي إلى القاهرة ، وشهد وقعة انتصر فيها المسلمون على التتار بالقرب من دمشق ^(٣) .

وتفرق الناس في ابن تيمية شيئا ؛ فمنهم من نسبته إلى التجسيم ؛ بقوله إن اليد ، والقدم ، والساق ، والوجه صفات حقيقية لله ، وأنه مستو على العرش بذاته .

ومنهم من نسبته إلى الزندقة ؛ لقوله إن النبي صلى الله عليه وسلم لا يستغاث به ، لأن في ذلك تنقيصا له .

ومنهم من نسبته إلى النفاق لخوضه في علي والصحابة رضوان الله عليهم . فقال في علي : أنه قاتل للرياسة لا للديانة ، وفي عثمان : إنه كان يحب المال الخ ، فحكموا عليه بالنفاق ، لقوله صلى الله عليه وسلم لعلي : ولا يبغضك إلا منافق .

(١) نفس المصدر ص ١٥٨

(٢) نفس المصدر ص ١٥٩

(٣) دائرة المعارف - الممد الثاني . المجلد الأول ص ١١٠

ومهم من نسبه إلى أنه يسعى في الإمامة الكبرى فإنه كان يلهج بذكر ابن
نومرت ، ويطريه » (١) .

وذهب ابن تيمية عام ٧٠٥ هـ إلى القاهرة . وهناك - بعد أن شهد خمس مرات
مجالس القضاة والأعيان بحضرة السلطان - أهموه بالتجسيم ، فحكم عليه بأن يلقي هو
وأخواه في الحب بقلعة الجبل . وبقي فيه سنة ونصف سنة . وفي شوال عام ٧٠٨ هـ نوقش
في مسألة كتبها في الرد على مذهب الاتحاد ، « إلا أن الحجج التي جاء بها جردت
خصومه من أصلحتهم . ثم سجن بحبس القضاة - لأسباب سياسية - سنة ونصف سنة ،
علم في أثناءها أهل المجلس أصول الدين . ولما أخل سبيله بعد ذلك بأيام قلائل ، اعتقل
في برج بالاسكندرية مدة ثمانية أشهر . ثم عاد إلى القاهرة حيث حصل على وظيفة
مدرس في مدرسة أسسها السلطان الناصر ، مع أنه امتنع عن إفتاء هذا السلطان بما يجيز
له الانتقام من أعدائه » (٢) .

وكانت الدولة تعتمد على ابن تيمية في تحريض الجند على القتال ، فكان يقوم
بمهمته هذه قياما لم يعرف الناس أحسن منه . وكان السلطان يحب من آن لآخر أن يتحفه
بشيء من المال أو الطعام أو القماش ، فكان ابن تيمية لا يقبل منه ذلك . وكان يتكلم على
المنبر على طريقة المفسرين مع الفقه والحديث . فيورد في ساعة من الكتاب والسنة واللغة
والنظر ما لا يقدر أحد أن يورده في عدة مجالس ، كأن هذه العلوم بين عينية ؛ يأخذ منها
ما يشاء ، ويذر ما يشاء » (٣) .

وفي جمادى الآخرة سنة ٧١٨ هـ منع بأمر السلطان أن يفتي في مسألة الحلف بالطلاق ؛
(كأن يحلف شخص بالطلاق من زوجته ، معلقا ذلك بمحدث شيء أو عدم حدوثه) .
ولما لم يذعن لأمر السلطان حكم عليه بالسجن في قلعة دمشق ، وأفرج عنه بعد خمسة أشهر

(١) الدرر الكامنة السفر الأول ص ١٥٥

(٢) دائرة المعارف ص ١١١

(٣) الدرر الكامنة ص ١٥٣

وثمانية عشر يوماً . ولكن عاد إلى سابق عهده ؛ حتى ظفر أعداؤه بفتوى له في مسألة شد
الرحال إلى قبور الأنبياء والصالحين التي أصدرها عام ٧١٠ هـ ، فصدر مرسوم باعتقاله في
قلعة دمشق مرة أخرى . فأخلت له قاعة كان يخدمه فيها أخوه . وفيها أقبل على تفسير
القرآن ، وكتابة الرسائل للرد على المخالفين . ولما اتصل بأعدائه خبر هذه المؤلفات ، جرد
من كتبه وأوراقه ومداذه ، وكان هذا الحادث صدمة قوية له ، فمرض عشرين يوماً ،
وتوفي ليلة الاثنين عشرين من ذي القعدة سنة ٧٢٨ هـ . وقد رُدد من حضر دفنه في
مقابر الصوفية بمائة ألف رجل ، وخمسة عشر ألف امرأة . !

الفصل الرابع

النحو والقراءات

كان الميراث النقهي لملء المصريين الأيوبي والملوكي يعتمد على فقه المذاهب الأربعة التي انقسم إليها أهل السنة . وقد رأينا أن المذهب الشافعي كانت له الغلبة في أثناء ذلك . أما الميراث النحوي في مصر فقد كان ميراثاً ضخماً كذلك ؛ إذ كان يتألف من نحو الكوفة والبصرة . ونحو هاتين المدينتين تأثرت مصر تأثراً عظيماً في أول أمرها ؛ ثم استقلت بشخصيتها النحوية بعد ذلك .

ولكى نوضح هذه النتيجة الهامة نعود بالنحو في مصر منذ فتح العرب لها ، ونحاول أن نتبع بإيجاز حركة النحو منذ ذلك الوقت حتى عصر الماليك . فلقد فتح العرب مصر في خلافة عمر وانتشرت جهرتهم بها لخصبها وقربها من شبه الجزيرة ، ولاتصالها كذلك بالعرب حتى قبل ظهور الاسلام .

والغريب في تاريخ مصر العربية بعد ذلك أن اللغة العربية دخلت هذه البلاد ، وانتشرت بها سريعاً ، وتغلّبت في زمن وجيز جداً على اللغة القبطية ، وعلى اليونانية التي كانت لغة البلاد الرسمية في وقت ما . وسرعان ما وجدنا اللغة العربية يتحدثها كثير من المصريين وغيرهم ممن كان ينزل بمصر من يونان ورومان . وفي ذلك يقول ابن النديم في الفهرست عن خالد بن يزيد بن معاوية : وخطر بباله الصنعة فأمر بإحضار جماعة من فلاسفة اليونانيين ، ممن كان ينزل مدينة مصر ، وقد تفصح بالعربية ، وأمرهم بنقل الكتب في الصنعة من اللسان اليوناني والقبطي إلى العربي . وهذا أول نقل كان في الإسلام من لغة إلى لغة .

واستقر الفانحون في مصر فأنشأوا لهم دراسة دينية منظمة كان مقرها جامع عمرو بالقسطاط ، وكان يقوم عليها نخبة من أفاضل الصحابة . وقوى شأن هذه الدراسة ، واتسع نطاقها حتى خرجت أعلاما من المجتهدين في الحديث والتفسير والقراءات والفقه والتاريخ . وكان هؤلاء الأعلام نواة لأول مدرسة نحوية ولفوية حين كان لا يستطيع واحد من أولئك العلماء أن يستغنى عن اللغة والنحو لفهم العلم الذي يشتغل به ، وكان عليه وتثذ أن يلم بأصول النحو ، وأن يتعرض لبعض مسائله ، وأن يتعمق بعضها الآخر ؛ وذلك كله في طريقه إلى شرح الفقه أو الحديث أو القراءات ، وما إليها من العلوم الدينية المعروفة .

وكان من نخبة هذه المدرسة الدينية علماء أشهرهم :-

عبدالرحمن بن هرمز المتوفى سنة ١١٧ هـ

وبزید بن حبيب الأزدي بالولاء المتوفى سنة ١٢٧ هـ

ونافع بن نعيم مولى عبدالرحمن بن عمر فقيه الحجاز وشيخ الإمام مالك ، وقد أرسله عمر بن عبدالعزيز إلى مصر ليعلم أهلها السنن ، وكان يجيد العربية .

وعثمان بن سعيد المصري الملقب بورش ؛ وسيأتي ذكره في القراء .

والهيثم بن عدي الطائي الكوفي .

والليث بن سعيد الفقيه المشهور الذي مر ذكره .

وبفضل هذه المدرسة الدينية الأولى أحس المصريون حاجتهم القصوى إلى النحو ، فأقبلوا على تفهم مسائله ، ورحل كثيرون منهم إلى العراق للإثرؤاء من مناهله .

ثم في أواخر القرن الثاني للهجرة ظهرت مدرسة استقلت بدراسة النحو في مصر ، وجلس رجالها في جامع عمرو إلى جانب علماء الفقه والحديث والقراءات . واشتهرت بالنحو يومئذ أسرة مصرية كبيرة كان عميدها .

ولاد المصادرى

وهو الوليد بن محمد التميمى المصادرى . قال عنه الزبيدى المتوفى سنة ٣٦٩ هـ صاحب طبقات اللغويين والنحويين :

نشأ بمصر ورحل إلى العراق وسمع العلماء . ولم يكن بمصر كبير شىء من كتب النحو واللغة قبله . وكان يأخذ النحو عن رجل من أهل مدينة النبي صلى الله عليه وسلم ، ولم يكن المدنى من الخذاق بالعربية ، فسمع ولاد بالخليل بن أحد ، فرحل إليه فلقبه بالبصرة وسمع منه ولازمه . ثم انصرف إلى مصر ، وجعل طريقه على المدينة ، فلقى معلمه فناظره ؛ فلما رأى المدنى تدقيق ولاد للمعانى وتعليله فى النحو قال : « لقد ثقت بعدنا بالحدول »^(١) ، يريد لقد أصبحت أكثر دقة فى النحو منا .

ثم ظهرت طبقة بعد ولاد هذا كان من رجالها :

أبو على أحمد بن جعفر الدينورى

قدم البصرة وأخذ عن المازنى ثم رحل إلى بغداد وقرأ على أبى العباس المبرد كتاب صيويه ، ثم نزل مصر وألف كتابا فى النحو سماه (المذهب) جلب فى صدره اختلاف البصريين والكوفيين ، وعزا كل مسألة إلى صاحبها . فلما أمن فى الكتاب ترك الخلاف ، وأكتفى بنقل المذهب البصرى وحده . وبقى الدينورى بمصر إلى أن خرج منها مع قدوم على بن سليمان الأخفش عام ٢٨٩ هـ ، ثم عاد إليها بعد خروج الأخفش الصغير منها .

وعن الدينورى هذا أخذ أحد أبناء ولاد القدى مر ذكره ، واسمه أبو الحسين محمد ابن الوليد بن ولاد التميمى ، وقد رحل هذا إلى العراق أيضاً ، وبقى بها ثمانية أعوام ، ولقى المبرد وثلعا ، ووضع كتابا فى النحو سماه (المنق) ، وتوفى عام ٢٩٨ هـ ثم ظهرت بمصر طبقة ثالثة كان من رجالها :

(١) كتاب طبقات النحويين واللغويين للزبيدى — بخطوط بمسند الدراسات الاسلاميه جامعه

فؤاد الأول بمصر ص ٢٣٧ وما بعدها .

أبو العباس به ولاد التميمي

وكان بصيراً بالنحو أستاذاً فيه ، ورحل كذلك إلى بغداد ، ولقى الزجاج ؛ وكان الزجاج مفتوناً به ، وكان يقدمه على منافسه أبي جعفر النحاس . وبقي العباس مشتغلاً بالنحو حتى مات ، وخلفه في زعامة النحو بمصر أخوه (أبو القاسم بن ولاد) ، وهو دون أخيه في العلم ، وأقل في الوقت نفسه من أبي جعفر النحاس في المرتبة . ولهذا الأخير كتاب في اختلاف البصريين والكوفيين سماه (المنع) .

ومعنى ذلك أن ولاداً وأبناء من بعده أول من اشتغلوا بالنحو ، مستقلاً عن العلوم الأخرى بمصر . وبقي النحو في بيت ولاد هذا أكثر من قرنين من الزمان ، ثم ظهر من بعدهم نحويون آخرون لهم خطرهم في الحركة النحوية بالديار المصرية ، كما سيأتي ذكر ذلك . ولا ننسى أن جامع ابن طولون كان منذ منتصف القرن الثالث الهجري بمثابة معهد ديني جديد للدراسات الدينية والنحوية ، إلى جانب المعهد الأول لدراسة هذه العلوم في مصر وهو جامع عمرو .

وكان من أشهر نحاة المصريين الطولوني والإخشيدى ، عدا بنى ولاد وأبى جعفر النحاس والدينورى :

بموت بن المزرع ، وأحمد بن إسحاق الحميرى وعلى بن الحسن الهنائى ، وأحمد بن محمد بن الوليد وأخوه عبدالله بن محمد بن الوليد وغيرهم .

وفى سنة ٣٥٨ هـ استولى الفاطميون على مصر وبنوا بها الجامع الأزهر ، فكان هذا الجامع العظيم من جهة ، ودار العلم وخزانة الكتب من جهة ثانية ، وتصور الخلفاء ، والوزراء من جهة ثالثة ، بمثابة معاهد جديدة للدراسات الفاطمية الكثيرة ، ومنها النحو واللغة والدين .

ونستحق خزانة الكتب التى أنشأها العزيز بالله أن نشير إليها إشارة موجزة .

نفى وصفها يقول المقرئ كثر من العبارات الرائعة ، ومن هذه العبارات قوله :

« وذكر عند العزيز بالله كتاب العين للخليل بن أحمد فأمر 'خزان دفتاره فأخرجوا من خزائنه نيفا وثلاثين نسخة من كتاب العين ، منها نسخة بخط الخليل بن أحمد » .
« وذكر عنده كتاب الجهرة لابن دريد فأخرج من الخزانة مائة نسخة منه » .
ومهما تكن مبالغة المقرئ في هذه الأخبار ونحوها ، فهي تدلنا على عظم اهتمام الفواطم بالعلوم اللغوية والنحوية وما إليها .

وبهذا الاهتمام بالعلوم العربية وغيرها أصبحت القاهرة المعزية من أعظم المدن الإسلامية بحيث أخذت تنافس بغداد وقرطبة .
وصادف هذا كما نعلم ضعف العباسيين من ناحية ، ونخاذل الأمويين بالأندلس من ناحية ثانية . فأخذ العلماء والأدباء يتحولون عن قرطبة وبغداد ، ويفدون جماعات إلى مصر . وهناك التقوا بمن كان بها من العلماء في الأصل ، وأحدث الجميع نهضة علمية وأدبية كبرى .

وكان من أشهر علماء العصر الفاطمي في النحو :
ابن العريف : وهو الحسن بن الوليد بن نصر أبو بكر القرطبي المتوفى سنة ٣٦٧ هـ .
والإمام أبو بكر الأدفوى محمد بن علي المقرئ النحوي المتوفى سنة ٣٨٨ هـ .
والإمام أبو الحسن علي بن إبراهيم بن سعيد الحوفي المتوفى سنة ٣٤٠ هـ وهو صاحب « إعراب القرآن » .

وعالم آخر غطت شهرته على هؤلاء جميعا وهو :

ابن بابشاد

وهو أبو الحسن طاهر بن أحمد بن إدريس ، وكان من كبار القراء ، وله في النحو آراء ، وكان رجلا رحالة يشغل بتجارة اللؤلؤ ، ثم اشتغل بديوان الإنشاء الفاطمي بمصر ، وعهد إليه مراجعة الرسائل الديوانية وتصحيحها من الوجهتين اللغوية والنحوية ، ثم ختم حياته بما تُختم به حياة الكثيرين من العلماء ، فكان في آخر حياته زاهدا متقشفا منصرفا عن الدنيا .

والمهم في ابن بابشاذ هذا أنه كان قارئاً أكثر منه نحويًا ، وله كتاب في القراءات .
وهو مصري الجنس يدل على مصريته اسمه وهو بابشاذ ، ومعناه (السرور) باللغة القبطية .
واختتم العصر الفاطمي بإمام كبير من أئمة النحو في مصر هو :

ابن برى

أبو محمد عبد الله بن برى بن عبد الجبار المقدسى المصرى المتوفى سنة ٥٨٢ هـ شاع
ذكره واشهر أمره ، ولم يكن في الديار المصرية مثله ، قرأ كتاب سيبويه ، وتصدر
للإقراء بجامع عمرو ، وكان قيميا بالنحو واللغة والشواهد ، وكان بلقب « بأبى
النحاة » (١) .

وكانت عناية ابن برى موجهة إلى اللغة ، وتصحيح أغلاط اللغويين ؛ فوضع حاشيتين
على الصحاح للجوهري ، استدرك فيها كثيرا مما فات الجوهري هذا من صحيح اللغة ،
وصوب كثيرا مما وقع فيه من الأوهام والأغلاط ، وكانت هاتان الحاشيتان أحد المتابع
الستة التى اعتمد عليها ابن منظور فى تأليف معجمه المعروف « بلسان العرب » .

وفى سنة ٥٦٧ تمكّن صلاح الدين الأيوبي من الظفر بمصر ، وأسس بها دولة
كردية النسب عربية اللسان والأخلاق ، أنقذت معظم البلاد الشامية من أيدي الصليبيين ،
وانتفعت كثيرا بحضارة الفاطميين ، وحافظت على مكانة المصريين فى العلم والأدب ،
وأست لذلك المدارس الكثيرة التى سبقت الإشارة إليها .

وهكذا رأينا إلى الآن أن النحوفى مصر بدأ مسابرا لنحو البصرة ؛ فأخذ ولاد عن الخليل ،
وأخذ الدينورى عن ثعلب والمبرد ، وقرأ سيبويه . ثم اتجه النحويون فى مصر بعد ذلك إلى
بغداد ، فصنعوا صنيعها فى المزج بين مذهبي الكوفة والبصرة . ثم تعصبوا للبصريين
وجدم مرة أخرى . فقد زار مصر الأخفش ؛ وهو تلميذ المبرد ونقل إليها مذهب البصرة .
ثم غنى المصريون بعد ذلك بالخلاف نفسه بين المذهبين ، وأخذوا يشغلون أنفسهم بالمقارنة

(١) وفیات الأعيان - ١ ص ٣٩٤ .

بينهما ، وحاكوا في ذلك بغداد نفسها مرة أخرى ، فوجدنا أبا جعفر النحاس يؤلف في مصر كتابه (المقتع)^(١) في الخلاف بين البصريين والكوفيين .

ثم أن البصرة والكوفة كانت كل منهما قد اتجهت بعد ذلك إلى العناية بمعاني القرآن وإعرابه ومشكله ونحو ذلك ، وألف الزجاج في ذلك كتابه (إعراب القرآن) ، وعنه أخذ أبو جعفر النحاس . فسرت عدوى ذلك إلى مصر ، ودخلها أبو جعفر هذا ؛ وكان رجلا واسع العلم عارفا بأوجه الخلاف بين البصريين والكوفيين كما رأينا ، وظهرت له بمصر كتب مثل كتب أستاذه الزجاج في جعلها ، ولكنها تختلف عن كتب أستاذه في ترتيبها ، وفي أن النحو فيها جاء ممزوجا بالأدب والقراءات . ومن هذه الكتب التي ألفها أبو جعفر النحاس كتاب « معاني القرآن » وكتاب « إعراب القرآن » وكتاب « ناسخ القرآن ومنسوخه » ، وذلك إلى جانب كتابه الذي تقدمت الإشارة إليه وهو « المقتع » . ثم بظهور ابن بابشاذ المصري تبدأ في مصر مدرسة مصرية صحيحة تجعل جل اهتمامها بالقراءات ، ونجد لزعيمها هذا كتابا في هذا الموضوع بخط يده . ولم تنس هذه المدرسة كذلك أن تعنى بمسائل الخلاف ، ولكنها لم تسرف في ذلك إسراف بغداد ، فانصرفت انصرافا يوشك أن يكون تاما إلى علم الاعراب - أو بعبارة أخرى إلى علم النحو . ويرث العصر الأيوبي فيما يرث عن العصر الفاطمي النحو على هذا الوجه فنلتقى إذ ذاك بنحوي عظيم يستحق أن نقف عنده قليلا وهو :

يحيى بن معط

وهو يحيى بن معط بن عبد النور الزاوي المنرقي الملقب بزبن الدين المتوفى عام ٦٢٨ هـ وكان إماما في العربية ، وكان شاعرا محسنا ، تصدر بالجامع العتيق ، وله كتاب « المقود والقوانين في النحو » ، وكتاب « شرح سيويه » نظما ، وله « قصيدة

(١) في شبة الوعاة للسيوطي (المبهج) بدله (المقتع) وهو تحريف .

في القراءات السبع ، « وقصيدة في نظم كتاب الصحاح للجوهري » ، ونظم كتاباً في العروض^(١) .

ومن النظر في هذه الكتب التي ألفها ابن معط نعلم أن أهميته في النحو ترجع إلى أنه من أوائل الذين عتوا بتأليف المنظومات العلمية على هذا الوجه . وكان من أهم نظومه العلمية نظم له في النحو يبلغ ألف بيت ، ويسمى لذلك « بألفية ابن معط » ، وعلى نسقها نظمت « ألفية ابن مالك » ، وكانت طريقة العلماء في ذلك أنهم يكتبون النحو أو غيره ثراً ، ثم يصوغون ما كتبوه بعد ذلك في قالب النظم .

ومن سيرة « ابن معط » هذا نعرف أنه كان قد وفد على مصر من بلاد المغرب . وقد عرفنا أن الذي غلب على هذه البلاد ، وعلى بلاد الأندلس هو الحفظ والرواية ، ومن ثم كان العلم الذي صدر عن هذين البلدين مصوغاً بهذه الصيغة .

وكان نسمع في العصر الأيوبي بإبن معط ، فكذلك نسمع برجل آخر هو موفق الدين عيسى بن عبدالعزيز الاسكندراي المتوفى عام ٦٢٩ هـ . ولا يعنيننا من هذا الرجل شيء ما أكثر من أنه يلفتنا إلى وجود مدرسة هامة من مدارس النحو ، كان مقرها الإسكندرية ، وكان أكثر علمائها من الرجل الذين يشتغلون بالتجارة .

وأخيراً يصل بنا البحث في نحاة مصر الأيوبي خاصة إلى رجل كان له أكبر الأثر في توجيه حركة النحو في مصر ، لأنه زعيم مدرسة نحوية مصرية استطاعت أن تلتفت إليها نظر العالم الإسلامي في ذلك الوقت ، كما استطاعت أن تخلق لها كثيرين من المنافسين الذين تألفت حولهم مدرسة نحوية أخرى ، كانت تنافس المدرسة التي ظهرت بمصر . وهذا الرجل هو :

ابن الحاجب

وهو جمال الدين أبو عمرو عثمان بن أبي بكر بن الحاجب التتوي سنة ٦٤٠ هـ . ولد

(١) السبوطي : بنية الرواة ص ١١٦

بقريه أسنا من قري صعيد مصر . وذلك بعد سنة ٥٧١ هـ . وهو من أبناء الأجناد الأكراد الذين دخلوا مصر مع السلطان صلاح الدين الأيوبي . كان أبوه حاجباً للأمير عز الدين موسك - ابن حال صلاح الدين . فهو إذن أجنبي الأصل ، ولذلك أثره في تأليفه كما سنرى بعد . وتعلم ابن الحاجب في صفه في القاهرة ، وحفظ القرآن ، وأخذ ببعض القراءات عن الشاطبي ، وسمع من البوصيري ، وتفق على أبي منصور الأبياري ، وكان من أذكىاء العالم . هكذا وصفه صاحب البقية .

وكبر ابن الحاجب فاشتغل بالتدريس ، وألقى بعض دروسه بالزاوية المالكية بالجامع الأموي بدمشق . ثم عاد إلى القاهرة وتصدر بالمدرسة الفاضلية ، ولازمه الطلبة . قال ابن خلكان : كان من أحسن خلق الله ذهنًا ، وجاء إلى مراراً بسبب أداؤه شهادات . وسألته عن مواضع في العربية مشككة ، فأجاب بأبلغ جواب يسكون كثير وتثبت تام (١) . ثم انتقل ابن الحاجب إلى الإسكندرية ليقم بها فلم تطل مدة إقامته حتى مات .

وكان ابن الحاجب أول فقيه جمع بين فقه المالكية في مصر وفقه المالكية في بلاد المغرب . وكان أول نحوي في مصر تزع بالنحو نزعة فلسفية ، لم تكن تتفق تماماً والبيئة المصرية التي نشأ فيها . وربما كان مرجع هذه النزعة عنده أنه كان أصولياً نظاراً ، توفّر على دراسة كتاب المفصل للزمخشري . وما كان هذا الكتاب الأخير إلا تلخيصاً لكتاب سيبويه . تشهد بذلك عبارته وأمثله وشواهد . فبجاء ابن الحاجب ، ودرس كتاب المفصل دراسة دقيقة جيدة ، واستطاع أن يستخرج منه خلاصة مركزة نافعة ، وذلك في مقدمته « السكافية » في النحو ، و« الشافية » في الصرف . ويدل على إنتفاع ابن الحاجب بالمفصل للزمخشري أمثله وشواهد وعبارته التي تذكر بأمثلة الزمخشري وشواهد وعبارته .

(١) ابن خلكان — ترجمة ابن الحاجب

على أن ابن الحاجب كانت له شخصيته الواضحة التي دعت السيوطى لأن يقول فيه :
« ومصنفاته في غاية الحسن . وقد خالف النحاة في مواضع ، وأورد عليهم إشكالات
وإزاعات مفحمة يصير الجواب عنها (١) » .

ومعنى ذلك أن النحو العربي - بعد عصر الخلاف بين البصرة والكوفة - كان قد
استقر بعض الشيء . وشهد الزمخشري عصر استقراره هذا ، فوضع فيه الفصل . وانتفعت
الأمصار الإسلامية - ومنها مصر - من هذا الاستقرار ، كما انتفعت من قبل بحركة
الخلاف . ووجدنا ابن الحاجب المصري يفيد فائدة كبيرة من استقرار النحو ونضوجه
مثلا في كتاب المفصل الذي مر بنا .

ومهما يكن من شيء نشهرة ابن الحاجب في النحو ترجع إلى كتابيه السابقين : الكافية
والشافية ، وإلى كتاب ثالث له هو الوافية ؛ وهو نظم مسهب للكافية . ويقول صاحب
كشف الظنون إن ابن الحاجب نظم الوافية في النحو للملك الناصر داوود بن الملك المعظم
عيسى الأيوبي ، وكان الملك الناصر قرأ النحو على ابن الحاجب نفسه (٢) .

واشتهر أمر هذه الكتب الثلاثة التي ألفها ابن الحاجب ، وحظيت بالناية والدرس
في أكثر الأنظار الإسلامية ؛ برغم أن المؤلف اصطنع في كتابه الأول ؛ وهو الكافية
لغة مختصرة كل الاختصار ، موسومة بالتموض والإيهام . ومن أجل ذلك عنى ابن
الحاجب نفسه بشرح هذا الكتاب ، وتبعه كثيرون من العلماء بالشرح أيضا . وما أكثر
ما تمرض النحويون في الواقع لشرح كتب ابن الحاجب عامة ، وشرح الكافية خاصة
حتى لقد عدَّ صاحب كشف الظنون من شراح الكافية لابن الحاجب أكثر من خمسين
رجلا . وذلك كله فضلا عن كتبوا حواشي لهذه الشروح على اختلافها ، أو من كتبوا
تعليقات وتقاير لتلك الحواشي وهكذا .

(١) البنية ص ٣٢٣

(٢) كشف الظنون ج ٥ ص ٦

وكان من شراح الكافية الملك المؤيد عماد الدين بن اسماعيل بن الأفضل الأيوبي صاحب حماة ، ورضي الدين محمد بن الحسن الاسترأبادي . وقد مدحهما صاحب الخزانة وأثنى عليهما .

وحسبنا ذلك لننتقل إلى الكلام عن عالم آخر من علماء النحو في الأندلس ، أتى الشرق ، وأحدث به نهضة نحوية تستحق الذكر ، وكانت مصر من أكثر الأقطار الإسلامية تأثراً بهذه النهضة النحوية الكبرى . ومن أجل هذا وجب علينا أن نفرد هنا ببحث خاص . وهذا الرجل هو :

ابن مالك

وهو جمال الدين محمد بن عبد الله بن مالك الطائي الجبالي الأندلسي المتوفى سنة ٦٧٢ هـ . نزيل دمشق ، وإمام النحاة ، وحافظ اللغة . أخذ النحو في الأندلس عن أبي علي الشلوين ، ثم نزل دمشق وسمع الحديث بها عن ثابت بن الخياط الكلاعي ، وعن السخاوي ، وحسن بن الصباح ، وجماعة . وأخذ العربية عن غير واحد . وجالس بحلب ابن يعيش ، وهو شارح كتاب المفصل . وجالس بحلب أيضاً ابن عمرو تلميذ ابن يعيش . واعتمد ابن مالك على نفسه بعد ذلك في قراءة كتب الأقدمين من اللغويين والنحويين ، وحفظ كثيراً من مواد اللغة والأدب والنحو والقراءات ، حتى غدا إماماً لا يجارى في كل مادة من هذه المواد . ففي اللغة على سبيل المثال : استطاع ابن مالك أن يفصل ما انفرد به صاحب المحكم عما انفرد به الأزهرى في اللغة . وعلق الصفدى على ذلك بقوله : وهذا أمر معجز لأنه يحتاج إلى معرفة جميع ما في الكتابين .

وتلك إحدى المزايا التي امتاز بها ابن مالك .

وأخرى من هذه المزايا هي أن نظم الشعر كان سهلاً عليه في جميع بحوره . فأعانه ذلك على اختصار النحو ؛ ونظمه في منظومات أشهرها :

الكافية في ثلاثة آلاف بيت ، ثم الخلاصة وهي المروفة عندنا « بالألفية » التي يعتمد عليها الطلبة إلى اليوم . ومن هذه المنظومات « إكمال الاعلام بمثلث الكلام » في اللغة النح . ومزية ثالثة لابن مالك هي أنه كان أكثر من غيره حفظاً لأشعار العرب واستشهاداً بها في النحو . ولو أنه كان رجلاً غلبت عليه طريقة أهل الصلاح ، فكان يؤثر الاستشهاد بالقرآن أرباباً ؛ فإن لم يجد فيه شاهداً عدل إلى الحديث ، فإن لم يجد فيه شاهداً عدل إلى الشعر .

وهكذا أتقن ابن مالك دراسة هذا العلم حتى قيل فيه : إنه ما خلى للنحو حرمة ؛ أي أنه يسره للناس جميعاً .

وكان لابن مالك منافسون كثيرون ؛ من أخطرهم أبو حيان الأندلسي الذي أخذ عليه أنه « لم يصحب من له البراعة من الشيوخ في اللغة . ولذا تضعف استنباطاته وتعقبانه على أهل هذا الشأن ، وينفر من المنازعة والمباحثة والمراجعة . وهذا شأن من يقرأ بنفسه ، ويأخذ العلم من الصحف بفهمه » (١) .

ومع ذلك فإن أبا حيان هذا هو الذي يقول في ابن مالك في موضع آخر : « لا يكون تحت السماء أنحى ممن عرف ما في تسهيله » يريد تسهيل ابن مالك . وقرنه في تفسير البحر المحيط بمصنف سيبويه . وألفية ابن مالك في النحو ، وكافية ابن الحاجب في هذا العلم ، مازالت في الأيدي إلى اليوم . وهما المصدران الأساسيان للنحوي في مصر . غير أن ألفية ابن مالك الأندلسي غلبت شهرتها عندنا بمصر كافية ابن الحاجب المصري ، وغطت عليها ؛ في حين أن الحاجبية نالت شهرتها في العراق والهند وفارس . وهنا يقف الباحث موقف العجب ؛ فإن ابن الحاجب مصري ، وكان من حق مقدمته أن تذاع بمصر ، وأن يتعصب لها أهلها . وابن مالك أندلسي ؛ ومن حق منظومته أن تشتهر بالأندلس وبلاد المغرب . فما عسى أن يكون السبب في ذلك ؟ . لعل الإجابة عن هذا

(١) انظر فتح الطيب ج ١ ص ٤٢٧

السؤال يمكن استنباطها من بعض العبارات التي أوردناها في ترجمة ابن مالك نفسه ، ومنها عبارة السيوطي وهي :

وصرف همه إلى لسان العرب حتى بلغ فيه الغاية وأما اللغة فكان إليه المنتهى في الإكثار من نقل غريبها والاطلاع على وحشيتها وأما اشعار العرب التي يستشهد بها فكانت الأئمة الأعلام يتحIRON فيها ويتمجبون من أن يأتي بها . وكان يقول عن الشيخ ابن الحاجب : إنه أخذ نحوه عن صاحب المفصل ، وصاحب المفصل نحوى صغيز ، وناهيك بمن يقول هذا في الزمخشري (١)

من هذه العبارات وأمثالها يتضح لنا أن ابن مالك كان أميل إلى الحفظ والنقل وأنه كان في هذا مخالفا لابن الحاجب المصري الذي آثر الطريقة الفلسفية كما رأينا . ولعله من أجل ذلك قيل في ابن مالك : إنه كان لا يهتم بالمباحثة ولا يثبت للمناقشة (٢) . ذلك عندي هو السبب الذي من أجله راج مذهب ابن مالك الأندلسي في مصر بينما لقي مذهب ابن الحاجب المصري شهرته في العراق وفارس واهند . فكان كل مذهب منهما عرف طريقه إلى البيئة التي تقبله ، أو التربة التي يستطيع أن يتم فيها نموا ظاهرا وبجيا حياة طيبة .

وسبب آخر في رواج كتب ابن مالك في مصر ، هو أنه كان رجلا واضح الطريقة ، عربي الديباجة ، مؤثرا السهولة التي تتفق ومزاج المصريين على حين جاءت كتابة ابن الحاجب الكردي الأصل غامضة غموضا دعت إليه دقته العلمية من جهة — وميله إلى التركيز والإختصار على عادة أصحاب المتن من الفقهاء والأصوليين من جهة ثانية . ولم يكن ابن مالك متعصبا للمذهب البصري وحده ، وإن كان جمهورا ما في أقيته من نحو البصريين . فقد كان يأخذ أحيانا بالمذهب الكوفي ولما كان ينفرد برأى خاص . استمر الحال على ذلك حتى ظهرت دولة المماليك البحرية فشهدت هذه الدولة نهضة عظيمة في النحو وغيره من الدراسات العربية . وكان على رأس هذه الحركة النحوية القوية ثلاثة رجال وهم :

(١) البقية ص ٥٣

(٢) البقية ص ٥٥

أبو حيان الأندلسي المتوفى سنة ٧٢٥ هـ ، وابن هشام الأنصاري المتوفى سنة ٨٧٦ هـ ،
وابن عقيل المتوفى سنة ٧٦٩ هـ .

وبجهود هؤلاء الثلاثة ظهرت بمصر مدرسة جديدة في النحو كانت تستمد من ابن
الحاجب قليلا من فلسفته ، ومن ابن مالك كثيرا من توسعه في الرواية . ومضت هذه
المدرسة في جهده حتى وجدنا كتب ابن الحاجب تنأى عن مصر ، بينما كتب ابن مالك
تثبت بها وتستقر . وقام هؤلاء الثلاثة على نشر كتب ابن مالك ، كل بعد صاحبه .

والحق أن هؤلاء الثلاثة كانوا خير ثمرة من ثمرات الحياة العلمية النشيطة التي شجع
عليها سلاطين المالك ؛ كما كانوا غرس الأساتذة الذين سبقهم في العصرين الفاطمي
والأيوبي ؛ وإن اختص كل واحد منهم فيما بعد بمنهجه ، وعرف بطريقته . فأما أولهم :

أبو حيان الأندلسي

فهو محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان الإمام أثير الدين الأندلسي
الفزني - بنون وفاء وزاى - نسبة إلى نفزة إحدى قبائل البربر .

ولد بموضع في غرناطة آخر شوال عام سنة ٦٥٤ هـ . ولم ير الناس في زمانه أكثر
اشتغالا منه بالنحو وبالصرف . ولم يزل بمدينة غرناطة حتى وقع الخلاف بينه وبين أساتذته
في النحو بهذه المدينة ، فتركها ورحل إلى مصر ، وما زال بالديار المصرية حتى انتهت إليه
رياسة النحو بها ؛ كما أصبح شيخ المحدثين والمفسرين بالمدرسة المنصورية بجامع قلاوون .
ويؤخذ من ترجمته أنه كان شيعيا . وقد لاحظ القدماء أن أكثرية واضحة من
النحويين كانوا يتعصبون لعلى بن أبي طالب . والسبب في ذلك أن نشأة النحو كانت
بالكوفة . والكوفة هي عش الشيعة . وكان لأبي حيان هذا إقبال عظيم على الأذكياء
من طلبته ، وعنده تعظيم لهم ؛ وكان من أخلاقه البخل ؛ وفي ذلك يقول :

أنتب في تحصيله وأضيحه إذن كنت معتاضاً من البرء بالسقم
ومات بالقاهرة عام ٧٤٥ هـ .

وكان من تلاميذ أبي حيان جماعة اشتهروا بالفضل منهم : الشيخ تقي الدين السبكي
والجمال الأسنوي ، وابن عقيل ، و خليل بن أبيك الصفدي ، وغيرهم لا يحاط بهم .

واشتغل أبو حيان بعلوم كثيرة منها الحديث والتفسير والقراءات ، ثم الأدب التاريخ . ولكنه خص النحو والتفسير بالجزء الأكبر من عنايته ، خدمهما أكثر عمره ، حتى صار لا يدركه أحد فيهما .

ترجم له أحد تلامذته وهو الصفدي الذي مر بنا فقال :
ولم أرفى أشيأى أكثر اشتغالا منه . لأنني لم أره إلا وهو يسمع أو يشغل أو يكتب ؛ وهو ثبت فيما ينقله ، محرر لما يقوله ، عارف باللغة ، ضابط للألفاظ ، وأما النحو والتصريف فهو إمام الدنيا فيهما . ثم قال : وهو الذي جسر الناس على مصنفات الشيخ جمال الدين ابن مالك ، ورغبهم في قراءتها ، وشرح لهم غامضا وكان يقول عن مقدمة ابن الحاجب : هذه نحو الفقهاء . والتزم ألا يقرى . أخذاً ، إلا إن كان في كتاب سيبويه ، أو في التسهيل لابن مالك ، أو في تصانيفه هو .

وكان أبو حيان يرى ألا رأى الظاهرية . ثم تمذهب بمذهب الشافعية . وتولى تدريس التفسير بالمدرسة المنصورية ، والإقراء بالجامع الأقمر من جوامع مصر الفاطمية .

أما مؤلفات أبي حيان فقد أدبت على خمسين مؤلفاً ؛ ذكرها تلميذه انصافدي^(١) ومن أهمها : البحر المحيط في التفسير ، وإنحاف الأريب بما في القرآن من غريب ، والتجريد لأحكام سيبويه ، والتنزيل والتكميل في شرح التسهيل ، وكتاب التذكرة في اللغة ، وكتاب المبدع في التصريف ، وكتاب الفريب ، وكتاب التدريب .

وأما مصنفات أبي حيان في القراءات فمنها : كتاب النافع في قراءة نافع ، والمورد العمر في قراءة أبي عمرو ، والروض الباسم في قراءة عاصم . وههكذا كتب أبو حيان عن أكثر من عرفهم من القراء .

والعجيب في أبي حيان أنه إلى جانب هذا كله ألف كتباً في اللغات التركية والفارسية والحبشية واليحمورية ، وأصبح معجزة زمانه بهذه المصنفات كلها .

(١) انظر كتاب نكت الهيمان في نكت الميمان ص ٢٠٨

ومهما يكن من شيء فإن أشهر كتبه في النحو اثنان هما كتاب التزويل والتكميل في شرح التسهيل ، وكتاب الإرتشاف . قال السبوطي : لم يؤلف في العربية أعظم من هذين الكتابين ، ولا أجمع ولا أَرْضَى للخلاف والأحوال ، وعليهما اعتمدت في كتابي جمع الجوامع ولنتقل من أبي جيان هذا إلى نحوي آخر هو :

ابن هشام الأنصاري

عبدالله بن يوسف بن أحمد بن عبدالله بن هشام الأنصاري ، الشيخ جمال الدين . ولد في الخامس من ذى القعدة سنة ٨٠٧ هـ . وتوفي في الخامس من ذى القعدة سنة ٧٦١ هـ . وكان مولده بالقاهرة ، وبها نشأ . فهو إذن مصري المولد والنشأة ، بخلاف أبي حيان فهو أندلسي النشأة مصري الإقامة . وابن هشام عالم يفخر به العصر المملوكي كله . وفيه يقول ابن خلدون :

« مازلنا ونحن بالمغرب نسمع انه ظهر بمصر عالم بالعربية ، يقال له ابن هشام أنحى من سيبويه . وكان ينحوي في طريقته نحو أهل الموصل ممن اقتفوا أثر ابن جني ، واتبعوا مصطلح تعليمه ، فأثنى من ذلك بشيء عجيب دل على قوة ملكته وإطلاعه » (١) .

ونحن نعرف أن مدرسة الموصل كان على رأسها رجلان من أشهر النحاة وهما : أبو علي الفارسي ، وتلميذه ابن جني . وقد اشتهر الرجلان بذكائهما ونظرهما إلى النحو واللغة على أن كلا منهما ظاهرة اجتماعية يمكن تعليمها . ومن ثم نظرا في كتب سيبويه والخليل فأكملاهذه الكتب واستطاعا تقيس اللغة وطردها طرداً لا يخلل فيه ، وتعليل الشاذ منها يقبله العقل . حكى ابن جني عن أستاذه أبي علي أنه كان يقول : أخطئ في مسألة لغوية ، ولا أخطئ في واحدة قياسية .

وأثنى ابن هشام الأنصاري فأنخذ لنفسه طريقة أهل الموصل ، وبحث في اللغة ودق ، « ونصدر لنفع الطالبين ، وانفرد بالفوائد الغربية ، والمباحث الدقيقة ، والاستدراكات

(١) المقدمة ص ٥٠٣

الفريية ، والتحقيق البارع ، والاطلاع المفرط والاقتدار على التصرف في الكلام ، والملكة التي كان يتمكن من التعبير بها عن مقصوده بما يريد ، مسبباً وموجزاً ، مع التواضع والبر والشفقة ، ودماثة الخلق ورقة القلب . لذلك امتازت كتب ابن هشام بالوضوح أولاً وبالدفقة ثانياً . ومن أجل هاتين الصفتين خالف ابن هشام أستاذه في كثير من آرائه ، كما خالفه في طرق أدائه . فقد كان أبو حيان معقداً بعض التعقيد ، بينما كان ابن هشام سهلاً واضحاً كل الوضوح . وكان أبو حيان قوى الحافظة ، معتمداً على الرواية والنقل ، بينما كان ابن هشام أقدر منه على الإستنباط ، وأبرع في القياس ، وأكثر منه ميلاً إلى المناقشة .

وأما مصنفات ابن هشام فقد أربت على المشرين ؛ وجاء أكثرها شروحاً قيمة لطائفة من الكتب المشهورة في النحو ، المنسوبة إلى كبار البارزين في هذا العلم ؛ نستثنى من ذلك كله كتابه « شذور الذهب » فقد كان من وضعه وتأليفه ، وفيه مجال كبير لظهور شخصيته وطريقته . والمطلع على كتب ابن هشام يخرج منها كذلك ممججاً أشد الإعجاب بسعة اطلاعه ، ومهارته في التحقيق والتدقيق ، وقدرته على مناقشة علماء النحو واللغة والفقه والحديث ، وميله إلى اصطناع المنطق في مناقشة الآراء ، ومعرفته الواسعة بالشواهد الأدبية والقرآنية ، وقدرته كذلك على التخريج ، وحرصه كل الحرص على أن يقرن كل قاعدة أو رأى بشاهد أو دليل .

ولا ننس كذلك أن من أشهر كتب ابن هشام كتابه « مفني اللبيب عن كتب الأعاريب » وهو الكتاب الذي وصل الى ابن خلدون ، وأثنى عليه كثيراً في مقدمته وقال : فوقفنا منه على علم جم ، يشهد بعلو قدره في هذه الصناعة ، ووفور بضاعته منها .^(١) ومن أشهر مؤلفات ابن هشام : شذور الذهب ، ومفني اللبيب ، وكتاب قطر الندى وبل الصدا . وكتاب الأعراب في النحو . ولهذا الأخير شروح للكافيأجي ، وخاله الأزهرى ،

والمقدسي وغيرهم؛ بعضها مطبوع بمصر، وبعضها الآخر مخطوط في مكاتب أوروبا ثم كتاب موقد الأذهان وموقف الوسنان، في أعوص مسائل النحو، وكتاب الجامع الصغير في النحو. وأخيراً كتاب الروضة الأدبية في شواهد اللغة العربية عول فيه على ابن جني^(١)

ابنه عقيل

وهو عبد الله بن عبد الرحمن بن عقيل بن عبد الله بن محمد بن محمد الحلبي الهمداني نزيل القاهرة. ولد سنة ٦٩٨ هـ وتوفى سنة ٧٦٩ هـ. قدم القاهرة وبقى يشتغل بها إلى أن نبغ. ولازم أبا حيان، فقال في حقه: ماتحت أديم السماء أنهى من ابن عقيل ولازم القوزي، وأبا الجلال القزويني، وجماعة من أكابر علماء الفقه والحديث والتفسير وباب في الحكم عن عز الدين بن جماعة. ثم تولى القضاء مكان ابن جماعة، ثم عزل وعاد ابن جماعة. وكان قوى النفس يتنه على أرباب الدولة، وهم يخضعون له ويعظمونه. وكان إماماً في العربية والمعاني والبيان، مشاركاً في الفقه والأصول، عارفاً بالقراءات السبع وله تصانيف منها: شرح التسهيل، وشرح الألفية، وقطعة في التفسير، وصل فيها إلى آخر سورة آل عمران. وأهم هذه التصانيف شرحه للألفية. وقد املى هذا التشرح على أولاد استاذة جلال الدين القزويني قاضي القضاة في عصره، وتأنق في هذا الشرح، وحاول جهد المستطاع أن يكون سهل الفهم قريب المأخذ، حتى يقبل عليه تلامذته إقبالا عظيماً. ومعنى ذلك أن جهده فيه جهد المعلم الحاذق الذي لا يعنيه من الكتاب إلا أن يكون مفهوماً من الطلاب، ومن ثم أنتت شهرته، وبقي يعتمد عليه الطلاب في معاهدنا المصرية إلى اليوم

(١) انظر تاريخ ادبيات اللغة العربية لجورجي زيدان ج ٣ ص ١٤٣

علم القراءات

« وهو علم يبحث في صور نظم كلام الله تعالى ، من حيث وجوه الاختلافات المتواترة ، وهو يعتمد على العلوم العربية التي تعين على تحصيل هذه الملكة . وفائدة ذلك صون كلام الله تعالى من التغير والتحريف . وقد يبحث أيضا في الاختلافات غير المتواترة مما وصل إلى حد الشهرة^(١) . »

وقد كان لمصر شهرتها في هذا العلم ، وذلك منذ منتصف القرن الثاني للهجرة ؛ أي منذ عرفت مصر رجلا من أبنائها هو :

ورسمه

وهو عثمان بن سعيد بن عبد الله بن عمرو بن سليمان بن ابراهيم ، أبو سعيد ، وقيل أبو القاسم ، وقيل أبو عمرو القرشي القبطي المصري الملقب بورش . كان مولى آل الزبير ابن العوام . ولد بمصر سنة ١١٦ هـ . وأخذ القراءة عن نافع الذي كان عمر بن عبد العزيز بحث به إلى مصر ليعلم أهلها قراءة القرآن ؛ ففعل وكان من تلامذته ورش هذا . ونافع هو الذي لقبه بهذا اللقب ومعناه البياض . وقيل إن ورشا روى الحروف السبعة (أي القراءات السبع) عن عبد الله بن عامر الكزبي . وكان لورش اختيار خالف فيه نافعاً . وإلى ورش انتهت رئاسة الإقراء بالديار المصرية في زمانه ؛ وكان جيد القراءة ، حسن الصوت ؛ إذا قرأ يهيم ، ويمد ، ويشد ، ويبين الإعراب ، ولا يله سامعه^(٢) . وتوفي ورش بمصر سنة ١٩٧ هـ عن سبع وثمانين سنة . وكثير بمصر اتباعه وتلاميذه ؛ وكان منهم أبو يعقوب الأزرق يوسف بن عمرو بن يسار المدني ثم المصري . ولزم استقائه مدة طويلة ، وخلفه في الأفرار بالديار المصرية ، وانفرد عنه بتخليط اللامات وترقيق الراءات

(١) انظر مفتاح السعادة — لطاش كبرى زادة ص ٣٤٧

(٢) انظر غاية النهاية في طبقات القراء لابن الجزري ص ٢٩٠ — نصره برجستراسر .

وبقي أهل مصر وبلاد المغرب لا يعرفون غير ورش، وأبي يعقوب الأزرق الذي توفي بمصر في حدود الأربعين ومائتين للهجرة .

ثم في القرن الرابع الهجري اشتهر من القراء : أبو بكر بن عبد الله بن مالك النجيبى المصرى ؛ شيخ القراء في زمانه . وهو تلميذ أبى يعقوب الأزرق .

ومن اشتهروا بالقراءة أيضاً في هذا القرن أبو بكر الادفوى المصرى . وقد مر ذكره في المفسرين ، وكان تلميذاً لنحوى اشتهر بمصر ، وسبقت الإشارة اليه أيضاً ؛ وهو أبو جعفر النحاس . وقد انفرد أبو بكر في قراءة نافع مع سعة علم ، وبراعة فهم ، وصدق لهجة ، وتمكن من العربية ، وبصر بالمعاني . وهو صاحب كتاب « الاستغناء في علم القراءات » توفي سنة ٣٨٨ هـ .^(١)

ثم في القرن الخامس الهجري اشتهر من القراء رجل يقال له أبو طاهر الأنصارى الأندلسى ثم المصرى ؛ مصنف « العنوان في القراءات » . وعبد الرحمن بن أبى بكر ؛ صاحب كتاب « التجويد في القراءات » . واليه انتهت رئاسة الإقراء بالأسكندرية قال سليمان بن عبد العزيز الاندلسى :

مارأيت أحداً أعلم بالقراءات منه ، لا بالشرق ، ولا بالمغرب : قرأ النحو على ابن بابشاذ الذى مر ذكره في النحاة ، وشرح مقدمته . وكان أستاذاً للسلفى الذى مر ذكره في المحدثين . ومات سنة ٥١٦ هـ .

وفي عصر الدولة الايوبية اشتهر كثيرون في علم القراءات ، ومنهم :
اليسع بن حزم أبو يحيى الفافقى الأندلسى الجياني . رحل إلى المشرق ، فأقام بالأسكندرية ، ثم أتى مصر . فأكرمه صلاح الدين الأيوبي ؛ وكان يجمع بين القراءة ، والحديث ، والعلم بالأنساب ، والتاريخ . وله في هذا العلم كتب .
ولم يعرف العصر الأيوبي في القراء أشهر من الإمام المعروف باسم :

(١) حسن المحاضرة ص ٢٠٩

الشاطبي

وهو القاسم بن فيره (بكسر الفاء ، بعدها ياء ، ثم راء مشدودة مضمومة - ومعناه الجديد بلغة عجم الأندلس) بن خلف بن أحمد أبو القاسم الشاطبي الرعيني (نسبة إلى ذى رعين ؛ ملك من ملوك المين - الضرير . ولد سنة ٥٣٨ هـ بشاطبة من بلاد الأندلس . وقرأ ببلده القراءات . وكانت قراءة ورش قد انتقلت إليها . ثم رحل إلى بلنسية ، بالقرب من بلده فمرض^(١) بها كتاب التيسير للداني من حفظه ، والقراءات على ابن هذيل ؛ وسمع منه الحديث ، وروى عن كثيرين . وقرأ كتاب سيبويه في النحو ، والكامل للبرد في الأدب ، وأدب الكاتب لابن قتيبة . وقرأ كثيراً من كتب التفسير ثم رحل للحج فسمع من أبي طاهر السلفي بالإسكندرية .

ولما دخل مصر أكرمه القاضي الفاضل ، وعرف مقداره ، وأنزله بمدرسته التي بناها داخل القاهرة ، وجعله شيخها ، وعظمه تعظيماً كثيراً . وبهذه المدرسة نظم الشاطبي قصيدته اللامية والرائية في القراءات . وجلس للآراء ، فقصده الخلائق من الأقطار . فلما فتح الملك الناصر صلاح الدين بيت المقدس توجه فزاره في سنة ٥٧٩ هـ . ثم رجع فأقام بالمدرسة الفاضلية يقرئ بها حتى مات .

وكان الشاطبي أعجوبة في الذكاء ، كثير الفنون ، آية من آيات الله تعالى في القراءات ، حافظاً للحديث ، بصيراً بالعربية ، إماماً في اللغة ، رأساً في الأدب ، مع الزهد والولاية ، والعبادة ، والانقطاع ، والكشف ، شافعي المذهب ، مواظباً على السنة . قيل إنه ولد أعمى . ولقد حكى عنه أصحابه ، ومن كان يجتمع به عجائب ، وعظموه تعظيماً بالغاً ، حتى لقد أنشد فيه الامام الحافظ أبو شامة المقدسي - رحمه الله - من نظمه :

رأيت جماعة فضلاء فازوا برؤية شيخ مصر الشاطبي
وكلموه يعظمه ويشئ كتعظيم الصحابة للنبي !

(١) المرض طريفة من طرق التلقي ؛ إما أن يقرأ الشيخ فيها بنفسه ، وإما أن يسمع من طلبته من يقرأ له ويوافق هو على القراءة .

وبعصر ألف الشاطبي قصيدته الموسومة بالشاطبية — كما قلنا . وذكر أنه ابتداء
أولها بالأندلس إلى قوله (جملت أبا جاد) ؛ ثم أكلها بالقاهرة . ومن وقف على قصيدته هذه
علم مقدار ما أتاه الله في ذلك ؛ خصوصاً اللامية التي عجز البلغاء من بعده عن معارضتها .
فإنه لا يعرف مقدارها إلا من نظم على منوالها ، وقابل بينها وبين ما نظم على طريقها .
ورزق هذا الكتاب من الشهرة والقبول ما لا أعلمه لكتاب غيره في هذا الفن .
فأنتي لا أحسب أن بلداً من بلاد الاسلام يخلو منه . بل لا أعلن أن بيت طالب علم
يخلو من نسخة منه . وموضوع هذا الكتاب هو القراءات السبع .

وتوفي الشاطبي في عشرين جمادى الآخرة سنة ٥٩٠ هـ بالقاهرة ، ودفن بمقبرة
القاضي الفاضل^(١) .

ومن قراء العصر الأيوبي أيضاً إمام اسمه تقي الدين ابن أبي الجود ؛ وهو أستاذ
الإمام عبد الظاهر بن عبد الظاهر الملقب برشيد الدين . وكان الأمام عبد الظاهر هذا
ضرباً ، وبرع في النحو ، وانتهت إليه رئاسة الإقراء بعصر . « وكان له جلالة ظاهرة ،
وحرمة وافرة ، وخبرة تامة بوجوه القراءات » . وهو والد الكاتب المملوكي البليغ محيى
الدين بن عبد الظاهر . ومات سنة ٦٤٠ هـ .

وكان من تلامذة ابن أبي الجود إمام آخر اسمه كمال الدين الضرير ، وهو أبو الحسن على
الهاشمي المصري ، كان صديقاً للشاطبي ، وكان صهره أيضاً ، وكان رئيساً للإقراء في عصره .
ومن تلامذته أيضاً إمام ثالث اسمه اسمعيل بن هبة الله بن علي المصري . ختم
بموته أصحاب الشيخ ابن أبي الجود . ومات ابن هبة الله سنة ٦٨٠ هـ .

ثم في العصر المملوكي اشتهر من القراء :

الجرائدي — وهو تقي الدين يعقوب بن بدران بن منصور المصري المتوفى

سنة ٦٨٨ هـ .

(١) هذه الترجمة مأخوذة من كتاب غاية النهاية في طبقات القراء لابن الجزري رقم ٢٦٠٠

لعمدة برجستراس .

وابن الصواف - وهو يحيى بن أحمد بن عبدالعزيز شرف الدين ابن الصواف
الجذامي الاسكندراني . ولد سنة ٦٩٠ هـ ، وكان أستاذاً للإمام السبكي ، ومات سنة
٧٥٠ هـ . قالوا : وبموته نزل القراء درجة .

وتقى الدين بن الصائع - وهو محمد بن أحمد بن عبد الخالق المصري شمس الدين .
كان تلميذاً للكمال الضرير الذي مر ذكره ، وإليه رحل الطلاب من أنظار الأرض
لأفواده بالقراءة دراية ورواية . وكان فقيهاً شافعيّاً مشاركاً في فنون كثيرة وتوفى سنة
٧٢٥ هـ ؛ بالغاً من العمر أربعمائة وتسعين سنة .

وربما كان آخر القراء بالديار المصرية في عصر المماليك البحرية هو :
العسقلاني - أبو الفتح محمد بن أحمد بن محمد المصري ؛ إمام جامع ابن طولون ،
وتلميذ تقى الدين الصالح الذي مر ذكره . سمع الشاطبية على أستاذه هذا . وكان العسقلاني
خاتمة أصحابه بالسماع . وتكاثر الناس عليه حتى مات سنة ٧٩٣ هـ (١)

والذي نلاحظه حتى الآن أن جميع من عرفوا بالقراءة من شيوخ مصر وأئمتها كان
عليهم أن يحدقوا طائفة كبيرة من العلوم ؛ لا يبلغ أحدهم في علم القراءة مبلغاً عظيماً حتى يلم
إلماماً كافياً بها . وكان من أول هذه العلوم التي نشير إليها علم النحو أو العربية . ولهذا
النسب وحده جعلنا القراءة مع النحو في فصل واحد من فصول هذا البحث . ولهذا
السبب أيضاً اشتهر بالقراءات كل من اشتهر يومئذ بالنحو ومنهم على سبيل المثال
أبو حيان النحوي الأندلسي المتوفى سنة ٧٤٥ هـ ، وقد مر ذكره ، وقلنا في صفته إنه كان
نحوي عصره ولنويه ومقرئه في وقت ما .

الفِصِيلُ النجَائِمُ

اللغة

كان خليفا بنا أن نتكلم عن معاجم اللغة عند الكلام عن الموسوعات التي ظهرت في العصر المملوكي . إذ الواقع أن المعاجم اللغوية التي ظهرت في ذلك العصر كانت إلى الموسوعة أو «دائرة المعارف» أدنى منها إلى المعجم بالمعنى الحقيقي لهذه الكلمة .

ونحن نعرف أن اللغة العربية كانت خليطاً من لهجات كثيرة ؛ كان النزاع بين القبائل يحول دون توحيدها ؛ وإن كان الحجج ، وإقامة الأشهر الحرم ، والأسواق الأدبية المعروفة ، وغير ذلك من العوامل التي خففت من حدة هذا الخلاف بين تلك اللهجات . ثم طرأ الفساد على اللغة العربية منذ الفتوح الإسلامية ، وامتزاج الأمم الأجنبية بالأمة العربية . ولا ننس الإماء وما كُنَّ يتكلفنه من اللحن الذي دعا إليه الطبع نفسه حيناً ، والتظرف أحياناً . ومنذ يومئذ ظهرت الحاجة إلى جمع اللغة ، واعتمد العلماء في ذلك على طائفة من المصادر : أولها القرآن ، يليه الحديث النبوي بعد الوثوق من صحة نسبته إلى النبي ، ثم الشعر ؛ على أن يقدم منه الشعر المنسوب إلى العصر الجاهلي وعصر صدر الإسلام . ثم يأتي مصدر رابع من مصادر جمع اللغة ؛ كانت له قوته وخطورته ؛ وهذا المصدر هو الصحراء . وإليها كان يرحل العلماء ، وفيها كانوا يخاطبون الأعراب ؛ يسمعون كلامهم ، ويأكلون طعامهم ، ويسجلون كل ما يروونه هناك .

وقد احتذى علماء اللغة يومئذ حذو علماء الحديث ، فكانوا يهتمون مثلهم بالسند ، وكانوا يصنعون صنيعهم في تجميع بعض اللهجات ، وتعديل بعضها الآخر وهكذا . ولكن سرعان ما وجد العلماء أنفسهم مضطرين بعد ذلك إلى المدول عن هذه الطريقة ، ومألوا إلى شيء من التيسير . ومر جمع اللغة نفسها في مراحل :

في أولاهما — جمعت الألفاظ من هنا وهناك : فلفظ في المطر ، ولفظ في النبات ؛ وسجلوا ذلك كله بترتيب السماع .

وفي الثانية — جمعت الكلمات المتعلقة بموضوع واحد في كتاب واحد .

وفي الثالثة — اهتمدى العلماء إلى فكرة المعجم الذى يشمل كل ألفاظ العربية بقدر المستطاع . وقالوا إن أول من فكر فى ذلك هو الخليل بن أحمد المتوفى سنة ١٨٠ هـ . والخليل هو صاحب كتاب العين ؛ وقد جاء فى دائرة المعارف الإسلامية أنه اتبع فى ترتيب كتابه ما كان يتبعه علماء النحو فى اللغة السنسكريتية ؛ فقد كانوا يبدأون بحروف الحلق ، وينتهون بحروف الشفة ، فحذا حذوهم فى ذلك (١) .

وتوالى معاجم اللغة بعد هذا ، وسارت فى طريقها إلى التقدم شيئاً فشيئاً ، وظهر منها على الترتيب :

كتاب الجهرة لابن دريد المتوفى عام ٣٢١ هـ وقد رتب كتابه على أحرف الهجاء ، مخالفاً فى ذلك طريقة الخليل ، وهى طريقة البدء بأحرف الحلق .

وكتاب التهذيب للأزهري المتوفى عام ٣٧٧ هـ . وقد ذهب لين Lane إلى أنه قاموس ممتاز جداً ، وترتيبه كترتيب كتاب العين . وقد خالط صاحبه العرب أنفسهم فى البادية زماناً طويلاً .

ثم كتاب الجمل لابن فارس المتوفى سنة ٣٩٠ هـ ؛ رتبه على أحرف الهجاء ، وحصر فيه الألفاظ الغريبة بعد التثبت من صحتها .

ثم كتاب الصحاح للجوهري المتوفى سنة ٣٩٨ هـ . ولهذا القاموس الأخير أهمية خاصة ؛ لأن صاحبه رتبه على أحرف الهجاء ، وراعى فى ذلك أواخر الكلمات بعد تجريدتها من أحرف الزيادة . وتلك خطة جديدة فى ترتيب المعجم ، أخذ العلماء يتبعونها فيما بعد ، وكان منهم علماء اللغة فى مصر المملوكي

(١) انظر مادة الخليل بن أحمد دائرة المعارف الإسلامية

ثم كتاب المحكم لابن سيده الأندلسي المتوفى سنة ٤٥٨ هـ ؛ وذهب لين Lane أيضاً إلى أنه أكبر عمل لغوى فى حركة المعاجم ، منذ عصر الصحاح إلى عصر صاحب الزهر . وذلك لوفرة مادته ، وكثرة شواهد ، ودقة ملاحظاته .

ولابن سيده كتاب آخر هو (المختص) اتبع فيه منهجاً قديماً ، وأحيا به طريقة من طرق العلماء الأولى ؛ وهى طريقة ترتيب الكلمات بحسب الموضوعات : فجزء من كتابه فى موضوع الإنسان ، وجزء فى موضوع النبات ، وجزء فى موضوع الحيوان وهكذا . ثم كتاب الأساس للزمخشري المتوفى عام ٥٣١ هـ . والزمخشري من رجال البلاغة ؛ فجاء كتابه مرتباً كالمتاد على أحرف الهجاء ، معنياً بذكر المعنى الحقيقي للكلمة ؛ والمعنى المجازى أو البلاغى لها . ولهذا الطريقة الأخيرة فضل فى تلوين الكتاب بهذا اللون الذى أشاع فى كلمات اللغة نوعاً من الحياة لاسيلاً إلى إنكاره .

ثم كتاب المغرب للمطرزى ؛ والمطرزى فقيه حنفى نحوى خوارزمى ، تحدث فى كتابه عن الألفاظ التى يستخدمها الفقهاء من الغريب ، ولم يكتف بذلك حتى أورد فى معجمه كثيراً من الألفاظ العربية ، وبخاصة ما نقل منها عن الفارسية . وشيء آخر امتاز به المطرزى كذلك ؛ هو حرصه على الترجمة لمن يذكرهم من الأعلام فى منجمة .

ثم كتاب العباب للصغاني المتوفى سنة ٦٦٠ هـ . ولقد ذهب لين Lane كذلك إلى اعتباره أكبر قاموس ألف منذ عهد الصحاح إلى عصر صاحب الزهر ؛ وذلك باستثناء المحكم . غير أن صاحبه لم يقدر له أن يتمه ، فوقف فيه عند مادة (بكم) . وتندر الناس عليه فى هذا ، فقال قائلهم إذ ذاك :

إن الصغانيّ الذى حاز العلوم والحكم

كان قصاوى أمره أن انتهى إلى بكم !

ثم أتى علماء اللغة فى عصر المماليك ، وكانت مهمتهم الجمع والتنسيق ، ونشطوا فى هذا العمل نشاطاً عظيماً ، وكانوا مدفوعين إليه بشعور غريب سيطر على نفوس المسلمين بعد

سقوط بغداد على أيدي التتار ، وعبثهم بالتراث العربي هناك . فنهض العلماء لتجديد هذا التراث ، وشجعهم سلاطين المماليك بقوة وإخلاص . وكان من أشهر أصحاب المعاجم التي ظهرت إذ ذاك رجلا ن أولها :

الفيروزبادي

وهو نجم الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب بن محمد بن إبراهيم الفيروزبادي الشيرازي ، ولد بفيروز آباد من قرى شیراز ، وحفظ القرآن وهو ابن سبع سنوات . ثم انتقل إلى شیراز وهو ابن ثمان ؛ وأخذ من علمائها ؛ ثم رحل إلى العراق ، فدخل واسط وبغداد ، وأخذ عن قاضيا وعن غيره ؛ وتعلم الفقه ، ومهر فيه إلى حد بعيد ، ثم دخل الشام ، فسمع بها من الخباز ، وابن القيم ، والتقي بالسبكي ، وابن نباته ، والشيخ خليل المالكي . وظهرت فضائله ، وكثر الآخذون عنه . ثم أتى مصر فدخل القاهرة . وانتقل إلى بلاد الروم ، واتصل بخدمة السلطان مراد خان ، ونال عنده حظوة وجاها ، وأعطاه السلطان مالا جزيلا . وقيل إنه أخذ كذلك من الأمير تيمورخان خمسة آلاف دينار . وكان الفيروزبادي يقول : ما كنت أنام حتى أحفظ مائتي سطر . وكان لا يرحل من جهة إلى جهة إلا وفي متاعه عدة أحمال من الكتب .

ثم دخل الرجل زبيد عام ٨٧٩٦هـ ، وتلقاه بها الأشرف اسمعيل ، وبالغ في إكرامه ، وصرف له ألف دينار . وتولى قضاء اليمن كله ، واستمر بزبيد عشرين سنة . ثم قدم مكة ، وأقام بالمدينة المنورة ، وبالطائف . وكان لا ينزل بلداً إلا حظى فيها بإكرام أهلها وعظماؤها وحكامها .

وصنف الفيروزبادي كتباً كثيرة قيل إنها أربعت على أربعين مصنفاً . وتوفي قاضياً بزبيد ؛ وذلك عام ستة عشر أو سبعة عشر وثمانمائة للهجرة .

وكان من أجل ما صنف الفيروز بادى كتابه :

القاموس المحيط

وهو مختصر كتاب كان قد ألفه فى اللغة سماء « اللامع العلم العجائب الجامع بين المحكم والعباب » وقد ضاع هذا الكتاب ونسى الناس أمره ، وبقي هذا المختصر الذى سماه القاموس المحيط ، وتداوله الناس جميعاً ، وما زال بأيديهم إلى اليوم .

وتعرض الناس لنقد هذا المعجم الكبير ، وكتبوا فى ذلك طائفة كبيرة من الكتب منها : ابتهاج النفوس بذكر ما فات القاموس ، والدر اللقيط فى أغلاط القاموس المحيط ، والجاموس على القاموس الخ .

والقاموس المحيط مرتب على أحرف الهجاء . والقاعدة فى ترتيبه أنه جعل أول الكلمة بمد تجريدها باباً ، وآخرها فصلاً ، على نحو ما هو معروف لدى العارفين بهذا المعجم . وأهمية القاموس ترجع إلى اختصاره مع إلمامه فى الوقت نفسه بستين ألف مادة من مواد اللغة ؛ مما اضطر مؤلفه إلى استخدام طرق خاصة تعينه على بلوغ غايته من الاختصار والإحاطة معاً . من ذلك أنه استخدم خمسة رموز وهى : (الجيم) رمزاً للجمع و (العين) رمزاً للموضع ، و (الميم) للفظ لمروف و (الماء) للقرية ، و (الدال) للبلد ؛ وهكذا . ومن أساليب اختصاره فى تصنيف القاموس أنه لا يذكر المؤنث بمد المذكر ، بل يقول : وهى بهاء . ومنها أنه إذا ذكر المصدر مجرداً ، أو الفعل الماضى وحده كان معنى ذلك أن مضارعه بالضم ؛ مثل كتب يكتب . وإذا ذكر الماضى وأتبعه بذكر المضارع ؛ فالمضارع كيضرب ، مالم يمنع منه مانع .

ومنها أى من أساليب الاختصار أن كل كلمة عرّاهما عن الضبط أولها مفتوح وثانيها ساكن ، وإن كان الثانى مفتوحاً قال (بالتحريك) . واستثنى من هذه القاعدة ، ما اشتهر بغير الفتح اشتهاراً واضحاً ؛ مثال ذلك ما كان على وزن فعالة بكسر الفاء من مصادر

الحرف ؛ كتجارة ، وزراعة وكهانة ؛ إلى آخر هذه القواعد التي التزمها في كتابه ، واضطره اليها اختصاره ، ويمكن الرجوع إليها في مقدمة هذا الكتاب وشاع القاموس المحيط وداع أمره بين الناس ، وتداولته أيديهم بالاستعمال ، حتى كاد ينسبهم الصحاح للجوهري . ومع ذلك لم يسلم صاحبه - كما قلنا - من الانتقاد .

من ذلك أنه أهمل كثيراً من مواد اللغة العربية ، حتى ليصادف القارىء ألقاظاً كثيرة في الشعر الجاهلي . فإذا أحب الرجوع فيها إلى القاموس لم يظفر بما يريد .

وذهب صاحب الجاسوس إلى أن الفيروز بادى نقل كثيراً من الكتب ، وجاء ما نقله في بعض الأحيان موصوفاً بالغموض والإبهام ، وضرب على ذلك الأمثال .

ثم إن المحققين من اللغويين دأبوا على أن ينهبوا في مصنفاتهم على الفصح ، وغير الفصح ، وعلى الغريب ، والجوشى ، والمتروك ، والمل ، والمذموم النخ ودرجوا كذلك على أن يذكروا أسماء من ينقلون عنهم . أما صاحب القاموس فقد صرفته خطة الاختصار التي انتهجها في كتابه عن كل ذلك . ومن عيوب القاموس خلط الأفعال الثلاثية ، والرباعية والخماسية ، والسداسية ، وخلط مشتقاتها كذلك . فربما رأينا الفعل الخماسي والسداسي قبل الثلاثي والرباعي ، وربما رأينا أحد معاني الفعل في أول المادة ، وبقيّة المعاني في نهايتها ، ولا بد لى تعرف معنى لمادة لغوية أن تقرأ المادة من أولها إلى آخرها .

ثم من عيوب القاموس أنه يعرف لفظة بلفظة ، دون أن يذكر الفرق بينهما ، وذلك من حيث المعنى ، أو من حيث اللزوم والتعدي النخ . فالوجل هو الخوف عند صاحب القاموس ؛ مع أن وجل تتعدى بمن ، وخاف تتعدى بنفسها ، وهكذا .

ثم أن صاحب القاموس يورد المصدر دون أن يذكر الفعل ، ويوم أنه اسم جامد ، ويذكر الفعل دون أن يذكر المصدر ، وقد يبدأ المادة يذكر الفاعل ، أو المفعول ، أو أو الصفة المشبهة ، أو اسم المكان ، أو الآلة بدلا من الابتداء بالفعل ثم بالمصدر ، ثم

بغيره على ترتيب واضح ، وخطة مفهومة ، ونظام معروف يريح القارىء ، ويعطيه طلبته في أقصر وقت ممكن .

ابن منظور

أبو الفضل محمد بن مكرم بن على الإفريقى المصرى ؛ جمال الدين ، ويعرف بابن منظور . ولد سنة ٦٣٠ هـ ، وتوفى بالقاهرة سنة ٧١١ هـ .

وكان صدراً رئيساً فاضلاً فى الأدب ، مليح الانشاء ، عارفاً بالنحو والكتابة ؛ وخدم بديوان الانشاء بمصر مدة طويلة ، وولى قضاء طرابلس مدة أيضاً . ثم عاد إلى مصر ، وكانت إقامته بها حتى مات .

ويقال إنه ترك بخطه نحواً من خمسمائة مجلد ؛ وقد عمى فى آخر عمره .

ومن تأليفه كتاب بهذا العنوان : (اثار الأزهار فى الليل والنهار ، وطيب أوقات الأصائل والأسعار ، وسائر مايشتمل عليه الفلك الدوار) .

وهو كتاب فى الأدب ، فيه طائفة مختارة من الشعر والنثر ؛ جعلها فى عشرة أبواب : قباب فى أوصاف الليل ، وباب فى الاصطباح ، وباب فى الملال على اختلاف أشكاله وهكذا . وإذا ذكر شيئاً عرفته ، وأورد طبائعه ؛ فهو جامع بين الفكاهة والعلم^(١) . ومنها أى من تأليفه :

(سرور النفس بمدارك الحواس الخمس) : يشتمل على النظر فى المحسوسات كلها ، وهو فى الأصل تأليف شرف الدين التيفاشى المتوفى سنة ٦٥١ هـ من علماء الطبيعة ؛ ثم وقف عليه ابن منظور ، وهذبه ، وذكر فى المقدمة :

أنه كان وهو طفل يرى أباه يعجب بهذا الكتاب ، فلما توفى أبوه سنة ٦٤٥ هـ ، طلب الكتاب ، حتى وقف على نسخة منه بعد الجهد ؛ فقرأها فاسدة مختلة فهبها ، وهى

(١) وهو مطبوع فى الاستانة سنة ١٢٩٨ . انظر تاريخ ادبيات اللغة لجورجى زيدان ج٣ ص ١٤٢

جزءان : كل منهما عشرة أبواب . فالأول موضوعه الليل والنهار، والاصطباح ، والهلل ، والفجر ، والنسيم في السحر ، وتفريد الطيور في السحر ، وصفات الشمس عند طلوعها إلى مغيبها ، والكسوف ، والكواكب النخ والثاني موضوعه الفصول الأربعة ، ودلائل المطر ، والصحو ، والبرق ، وحنين العرب إلى أوطانهم ، وهالة القمر ، وقوس قزح ، والسحاب ، والأنواء ، والرياح ، والأعصار النخ .

ومن كتب ابن منظور كذلك :

لطائف الذخيرة . وهو مختصر لكتاب الذخيرة لابن إسحاق ومختصر تاريخ دمشق لابن عساكر . ومختصر تاريخ بغداد للسماعى . ومختصر مفردات ابن البيطار .^(١) غير أن الكتاب الذى أنفق فيه ابن منظور جل جهده ، أو الكتاب الذى خلد ذكره هو معجبه الذى اشتهر باسم :

لسان العرب

وهو معجم واسع المادة ، عظيم القدر ، جمع فيه مؤلفه بين كتب ستة وهى : كتاب التهذيب للأزهري ، والصاحح للجوهري ، وحواشى ابن برى عليه ، والمحكم لابن سيده ، والمختص له ، والنهاية لابن الأثير . وبلغت مواد معجبه ثمانين ألفا . وبذلك أصبح معجبه من أكبر المعاجم التى وصلت إلينا .

وأصبحت المادة التى تملأ صفحة واحدة فى المحيط تملأ — على الأقل — أربع صفحات فى اللسان .

وقد أشار ابن منظور فى مقدمة معجبه إلى أنه اطلع على أكثر المعاجم التى

(١) انظر المحاضرة ج ١ ص ٣٠٧

ألفت إلى عصره ؛ ولكنه مع شدة إعجابه بها ، وثناؤه عليها ، كان يجد في كل واحد منها نقصاً ؛ إما من ناحية الجمع ، أو من ناحية النظام أو الوضع ، غير أن صبغة العصر الذي عاش فيه ابن منظور — وهو عصر الماليك — نضجت على كتابه (اللسان) . ولعل أول ما يمتاز به العصر المملوكي — كما نعرف — ميله إلى تصنيف الموسوعات . ولذا رأينا ابن منظور يتوسع في شرح المادة اللغوية ، ويستطرد على عادة أصحاب الموسوعات إلى ذكر أشياء ربما كانت بسيطة من المادة اللغوية . ومن ثم جاء كتابه كتاب لغة ونحو ، وصرف وقفه ، وأدب ، وأخبار ، وشرح للحديث الشريف ، وتفسير للقرآن الكريم الخ «فصدق عليه المثل — كما يقول هو في مقدمة اللسان — « إن من الحسن لشقوة » .

ولاشك أن لهذه الطريقة مزاياها ، ولها كذلك مساوئها . فمن ذلك أن الباحث عن لفظ من الألفاظ العربية لا يصل إلى المعنى الذي يريده بسرعة ؛ ويضطر في كثير من الأحيان أن يقضى وقتاً طويلاً جداً في قراءة مادة كاملة ليصل منها إلى المعنى المراد ^(١) .

وليس بغض ذلك من شأن اللسان ؛ فإن من أكبر مزاياه في الواقع ترتيب المعاني الكثيرة للمادة الواحدة ، والفصل بين الحسى من هذه المعاني وبين المادى منها ؛ ثم استقصاء هذه المعاني استقصاء عجبياً يستنفدها من أولها إلى آخرها . ويعتبر اللسان من المراجع الهامة للكشف ، إما عن الأمثال العامة ، وإما عن الشواهد أو الأشعار الصعبة ، وإما عن الأراجيز ؛ بحيث يمكن الحصول على مجموعة كبيرة من أراجيز رؤبة والمجاج وأمثالهما بصل فهرست لهذه الأراجيز ، وذلك باستخراجها من اللسان وحده .

* * *

ومهما يكن من أمر هذه المعاجم اللغوية ، فمن الحق علينا أن نعترف لأصحابها بأنهم بذلوا جهوداً عنيفة في جمعها ، وتصنيفها ، وترتيبها ، وتنسيقها . ومن حقنا — في

(١) عمل اسماعيل الصاوى على ترتيب اللسان ترتيباً حديثاً ، وأصدر منه — حتى الآن — خمسة أجزاء .

نفس الوقت - أن نأخذ عليهم أموراً تتلخص كلها في أنهم لم يفكروا في النظر إلى ألفاظ اللغة العربية من زاوية تاريخية ، كأن يعرضوا علناً اللغة عرضاً تاريخياً ، أو ينظروا إليها نظرة حيوية . فإلى اللغة إلا كشجرة ذات أوراق ، تسقط بمض أوراقها في الخريف ، لتنبت مكانها أوراق أخرى في الربيع . ومعنى ذلك أن اللغة كأثر حي ، ينمو ويتطور ، ويتكيف بظروف الزمن ، وتقدم الحضارة . فملى أصحاب اللغة أن يسجلوا لنا ذلك كله في معاجمهم ، فيشيروا إلى الألفاظ التي ماتت ، أو كادت تموت ، وينبهوا إلى الألفاظ التي استحدثها الناس ، أو أوجدتها الحضارة وهكذا .

أما أن أصحاب اللغة يقفون في جمعهم اللغوي عند أواخر العصر الأموي ، وأوائل العصر العباسي ، لا يتجاوزونها إلى عصور الحضارة والرقى ، فذلك هو الظلم عينه للغة كاللغة العربية ؛ فيها استعداد للنمو ، وطواعية كبيرة للتطور ، وقدرة بالغة على تكيف نفسها بحسب الظروف المحيطة بها .

أجل - من حق أصحاب المعاجم أن يضوا كل العناية بنسجيس لغة البادية . ولكن من الواجب عليهم أن يسجلوا - إلى جانب ذلك - لغة المدينة ، أو لغة الحضارة الجديدة ، وأن يفتحوا بذلك الباب على مصراعيه لمن يأتي بعدهم من أصحاب المعاجم ، فيصنعوا صنيعهم ، ويضيفوا إلى اللغة ، ما لم يكن فيها من قبل ، ويمترفوا بميلاد الألفاظ الجديدة بعد صقلها صقلاً عربياً صحيحاً . وبدون هذا يحكمون على اللغة العربية بالقضاء ، ويثدونها وأدماً لا يستطيعون أن يتحملوا وزره . ولعل ذلك ما فطن إليه عصرنا الحديث ، ومن أجله أنشئ مجمع اللغة العربية بالقاهرة ، والجمع العربي بدمشق ^(١)

(١) من مصادر هذا الفصل عدا ما ذكرنا :

ضحى الإسلام للاستاذ احمد أمين ، ومعجم الأدباء لياقوت ، وحسن المحاضرة للسيوطي ، ومقدمة لين Lane لقاموسه ، إعجام الأعلام للاستاذ محمود مصطفى .

الفصل السادس

البلاغة

الأمر في البلاغة كالأمر في النحو . فقد فرغ الباحثون في البلاغة من أن الذي دعا إليها أولاً هو القرآن الكريم ، أو هو الرغبة الملحة عند المسلمين في تقديره على أنه المعجزة التي صحت بها نبوة الرسول العظيم . ومن ثم صارت معرفة البلاغة « أمراً دينياً كلامياً ، يقرر حجة الله في عقول المتكلمين ، كما يقول عمرو بن عبيد في القرن الثاني للهجرة (١) » . ومعنى ذلك أن علم البلاغة أصبح أمراً يتصل بالدين ؛ كما أصبح البحث فيها مما يعنى به أهل الجدل ، والأصول ، والفقه ، والتفسير ، وغيرهم من المشتغلين بالشعر والخطابة ، والرواية .

والحق لقد عنى هؤلاء جميعاً بالبلاغة ، ووجدنا كل طائفة منهم تطل عليها من نافذة غير نافذة الأخرى ، وتتأثر بها أو تؤثر فيها بطريقة غير طريقتها . وبدا ظل ذلك كله واضحاً في تتاجهم الفكري أو الأدبي . وكان من الأهداف التي يرمى إليها كل أولئك من درس البلاغة معرفة الكلام الجيد ، ما شروطه ؟ وما صفاته ؟ وكيف يمكن التمييز بينه وبين الكلام الرديء ؟ وهل يمكن أن يحنى الناس من وراء هذا الدرس قدره على تأليف النظم أو النثر ؟

ونحن نعلم أن الثقافة الإسلامية — إلى الوقت الذي نشأت فيه الحاجة إلى درس البلاغة — كانت تتألف من عناصر أجنبية ، منها عنصر الفلسفة . وكان لهذا المنصر أثر في علم الكلام وفي نواح أخرى كذلك ؛ منها البلاغة . ومن ثم صح ما قيل من أن البلاغة العربية نشأت في أحضان الفلسفة الإسلامية .

(١) الجاحظ البيان والتبيين ج ١ ص ٩١ طبعة السندوب

وكان من نتيجة ذلك أن تأثرت البلاغة في أول أمرها بالنزعة الفلسفية ، واستمر التأثير بها إلى القرن الثامن الهجري على الأقل .

« ففى دور نشأتها وتكونها نرى من رجالها سهل بن هارون المتوفى سنة ٢٢٠ هـ كان حكيما تعاطى الفلسفة ، وأبا عيمان الجاحظ المتوفى سنة ٢٥٥ هـ كان رأس فرقة من فرق المعتزلة ، وقدامة بن جعفر المتوفى في أوائل القرن الرابع كان أحد الفلاسفة . ثم نخطو إلى دور آخر من أدوار تطور البلاغة فنرى عبد القاهر الجرجاني المتوفى سنة ٤٧١ هـ كان متكلماً على مذهب الأشاعرة ، والزمخشري المتوفى سنة ٥٣٨ هـ كان متكلماً معتزلياً قوياً في مذهبه ، وأبا يعقوب يوسف السكاكي المتوفى سنة ٦٢٦ هـ له نصيب وافر من علم الكلام . ثم يأتي دور التلخيص والشرح فنرى من رجاله العضد الإيجي^(١) المتوفى سنة ٧٥٦ هـ كان إماماً في العقول ، وسعد الدين التفتازاني المتوفى سنة ٧٩٢ هـ كان متكلماً منطقياً ، والسيد الشريف الجرجاني المتوفى سنة ٨٦٦ هـ كان نظاراً فارساً في البحث والمجدل الخ^(٢) .

ونظر الباحثون منذ القدم في أمر أولئك البلاغيين الذين مر ذكرهم ، فإذا هم جيما قد نشأوا في بيئة من بيئات الشرق البعيد ، ونمى بها إيران ، وفارس ، وسمرقند ، وما حولها ؛ ولم ينشأوا في بيئة من بيئات الشرق القريب ، كصر ، والشام ، والعراق ، وما حولها ، ولا في بيئة بعيدة عن ذلك كله ، كبلاد المغرب والأندلس . فدلهم ذلك على أن هناك فرقا في فهم البلاغة بين البيهتين الأوليين على الأقل : فأولاهما ؛ وهى بيئة الشرق البعيد تفهم البلاغة فهما أدنى إلى العلم والفلسفة . والثانية ؛ وهى بيئة الشرق القريب معها بلاد المغرب تفهم البلاغة على وجه آخر يخالف للوجه الأول . ومهما يكن من أمر ، فالذى يعنيننا هو فهم المصريين للبلاغة . وقد عرفنا أنهم يفهمونها بطريقة أدبية لا فلسفية . فما السبب فى ذلك ؟

(١) نسبة إلى إيج بلدة في الشمال الشرقي من إيران .

(٢) مختصر عبارة للاستاذ أمين الحولى ؛ ضمن محاضرة له بالجمعية الجغرافية الملكية بالقاهرة بعنوان البلاغة العربية وأثر الفلسفة فيها ص ٤ ، ٥ ، ٥ .

سببه فيما قال أحدهم ؛ وهو بهاء الدين السبكي المتوفى سنة ٧٧٣ هـ « أنهم مستغنون عن ذلك بما طبعهم الله تعالى عليه من الذوق السليم ، والفهم المستقيم ، والأذهان التي هي أرق من النسيم ، والطف من ماء الحياة في الحيا الوسيم الخ »^(١)

ومعنى هذا أن درس البلاغة العربية كان على مذهبين :

أولها - البلاغة على طريقة المعجم ، وأهل الفلسفة .

وثانيهما - البلاغة على الطريقة السهلة ؛ وهي طريقة العرب من لاصلة لهم بالفلسفة .

ولقد أدرك القدماء أنفسهم هذين المذهبين ، وانقسموا في درس البلاغة العربية هذين القسمين ، وافتخروا أحدهم ؛ وهو السيوطي بأنه إنما درس البلاغة على المذهب الثاني ؛ فقال عن نفسه : « ورزقت التبخر في سبعة علوم : التفسير ، والحديث ، والفقه ، والنحو والمعاني ، والبيان ، والبدیع ، على طريقة العرب والبلغاء ، لأعلى طريقة المعجم وأهل الفلسفة »^(٢) .

ونقل السيوطي أيضا عن شيخه محمد الكافيجي أنه قال « والسيد الشريف - يريد الجرجاني الذي مر ذكره - وقطب الدين الرازي لم يذوقا علم العربية ، بل كانا حكيمين »^(٣)

وامتازت الطريقة الأولى - وهي الطريقة الفلسفية الكلامية - بميلها إلى استخدام المصطلحات البلاغية ، واصطناع التقسيمات العلمية ، والتعاريف المنطقية ، مع إقلالها إقلالاً يلفت النظر من إيراد الشواهد الأدبية ، أو الأمثلة التي توضح أضرب البلاغة الثلاثة المعروفة .

وامتازت الطريقة الثانية بالإقلال من القواعد ، والإكثار إلى حد السرف من

(١) وهي عبارة استشهد بها كذلك الأستاذ أمين الخولي في محاضرة أخرى له ، عنوانها « البلاغة في مصر » . انظر مجلة كلية الآداب ، المجلد الثاني ، الجزء الأول .

(٢) السيوطي ، حسن المحاضرة ج ١ ص ١٤١

(٣) انظر طاش كبرى زاده ، مفتاح السعادة ج ١ ص ١٦٧

الأمثلة والشواهد . وفي ذلك ما يدل على أن هذه المدرسة كانت تعتمد اعتماداً واضحاً على الذوق .

وتلاميذ المدرسة الأخيرة كثيرون منهم :

ابن سنان الخفاجي في القرن الخامس ، وضياء الدين بن الأثير ، وزكي الدين بن أبي الأصبع ، وعبد الرحمن بن شيث في القرن السابع ، وشهاب الدين الحلبي ، وسهاء الدين السبكي في القرن الثامن . وذلك حتى نصل إلى عبد الرحيم بن احمد العباسي صاحب كتاب شرح شواهد التلخيص ، المسمى (معاهد التنصيص) في القرن الحادي عشر .

والناظر في تلاميذ هذه المدرسة الأخيرة يرى أنهم مصريون ، أو لهم بمصر صلة ليس إلى إنكارها من سبيل . والكتب البلاغة التي ألفها هؤلاء جميعاً تحمل طابع المذهب الأدبي ، الذي يضح منذ الآن أن نسميه «بالمذهب المصري» .

من أجل هذا عنيت المدرسة الأولى عناية كبرى بعلمي البيان والمعاني ، بينما عنيت المدرسة الثانية عناية أشد بعلم البديع خاصة . ذلك أن هذا العلم الأخير يبحث في الزينة اللفظية . والبحث في الزينة اللفظية لا يحتاج إلى درس طويل ، أو تعمق في التفكير .

واشترك المغاربة مع المصريين في هذه الصفة . قال ابن خلدون : «والجملة فالمشاركة على هذا الفن - يريد علم البيان - أقوم من المغاربة . وسببه - والله أعلم - أنه كالمبنى على العلوم اللسانية . والصنائع الكمالية توجد في العمران . والمشرق أوفر عمراناً من المغرب . أو نقول لعناية العجم به - وهو معظم أهل المشرق ، كما في تفسير الزمخشري ، وهو كله مبني على هذا الفن . وإنما اختص أهل المغرب من أصنافه بعلم البديع خاصة ؛ وجعلوه من جملة علوم الأدب الشعرية ، وفروا له ألقاباً ، وعددوا أبواباً ، ونوعوا أنواعاً ، وزعموا أنهم أحصوها من لسان العرب . وإنما حملهم على ذلك الولوع بتزيين الألفاظ ، وأن علم البديع سهل المآخذ ، وصعبت عليهم مآخذ البلاغة والبيان ، لدقة أنظاريهما ، وغموض معانيهما فتجافوا عنهما» ^(١) .

(١). مقدمة ابن خلدون ص ٥٠٧

ونحن نوافق ابن خلدون في العلة الاخيرة من هاتين العلتين اللتين من أجلهما انصرف المغاربة عن المعاني والبيان ، وأقبلوا على البديع بوجه خاص . ونحن — وإن كنا لا نفرض من قيمة العلة الأولى ، ولا نقلل من أهميتها ، ونعني بها علة العمران — إلا أننا نرى أن البديع وليد حضارة مادية ، كالحضارة التي تمتع بها المصريون ، وليس وليد بداوة فطرية ، كالبداوة التي وصفت بها بلاد المغرب في عبارة ابن خلدون . وآية ذلك أننا لا نعلم من أهل المغرب من اشتغل بالبديع كابن رشيق المتوفى سنة ٤٦٣ هـ . وقد أحصى الباحثون أنواع البديع التي عرفها ابن رشيق هذا — إلى وقته — فلم تزد على سبعة وثلاثين ضرباً^(١)؛ هي أقصى ما وصل إليه المغاربة من أنواع الزينة في الحقيقة .

أما المصريون فنرى أنهم مضوا قدماً في تأليف البديع حتى وصل به أحدهم — في القرن السابع الهجري — وهو زكي الدين بن أبي الإصبع إلى تسعين نوعاً . ومهما يكن من شيء فيحسن بنا أن نعرض لبعض شخصيات هامة في البلاغة العربية المصرية في القرون التي نؤرخ لها ، نترجم لأصحابها ، ونشير إلى كتبهم ، ونتعرف الذوق المصري في هذه الكتب ، أو نقف على تصور المصريين للبلاغة من ثنايا هذه الكتب . وهذا وذاك يفيدنا من وجبين .

أولها — وصف الحركة البلاغية في مصر في ذلك الوقت .

وثانيهما — معرفة المثل البلاغية التي وضعها البلاغيون المصريون في عقولهم ، وتطلع إليها أدباؤهم ، وحرصوا على أن تأتي آثارهم الأدبية — على اختلافها — بحققة لهذه المثل .

وسنختار من رجال البلاغة في ذلك العصر ثلاثة وهم .

(١) انظر شرح بدئية صنى الدين الحلبي — المقدمة . وانظر كذلك في مقدمة (تحرير التعبير) لابن أبي الإصبع .

ضياء الدين بن الأثير ، وعبد الرحيم بن علي بن شيث ، وزكي الدين بن أبي الإصبع :

ضياء الدين بن الأثير

أبو الفتح نصر الله بن أبي الكرم محمد الشيباني المعروف بابن الأثير الجزري ، نسبة إلى جزيرة ابن عمر ، لأنه ولد فيها .

وأشهر أبناء الأثير ثلاثة ؛ كل منهم عُرف بفن من الفنون :

أولهم — مجد الدين الذي اشتهر بالحديث ، وتوفي سنة ٦٠٦ هـ .

وثانيهم — عز الدين الذي اشتهر بالتاريخ ، وتوفي سنة ٦٣٠ هـ .

والثالث والأخير — ضياء الدين ، لغوى أديب . وتوفي سنة ٦٣٧ هـ .

وتعلم ضياء الدين بالموصل . واتصل بخدمة صلاح الدين الأيوبي سنة ٧٨٥ هـ بواسطة القاضي الفاضل ، ثم وزر لابنه الملك الأفضل . غير أن ضياء الدين أخفق في الميدان السياسي بدمشق إحنافا لا يعادله غير نجاح القاضي الفاضل في هذا الميدان بمصر . ثم أخذت دمشق من الملك الأفضل ، وانتقل منها إلى صرخد ، وكان ضياء الدين قد أساء معايشرة الدمشقيين ، فأموا بقتله ، فأخرجه الحاجب مستخفيا في صندوق مقفل عليه . وضاق الناس به ذرعا حتى هجاه أحداهم بقوله :

متى أرى وزيركم وماله من وزير

يقلعه الله فذا أوان قلع الجزر !

ثم سار ضياء الدين إلى مصر ، وكان بها الأفضل نائباً عن ابن أخيه الملك المنصور . ثم خرج الأفضل من مصر ، فلم يخرج ضياء الدين معه ، لأنه خاف على نفسه من جماعة كانوا يقصدونه ، وإنما خرج يومئذ من مصر مستخفيا . وله في كيفية خروجه على هذه الصورة رسالة طويلة ، شرح فيها حاله ؛ وهي موجودة ضمن رسائله . ثم اتصل ضياء

الدين بخدمة الملك الظاهر غازي بحلب ، ثم سافر إلى الموصل ، فإربل ، فسنجار ، ثم عاد إلى الموصل ثانية ، حيث التحق بخدمة صاحبها ناصر الدين محمود . وتوفي ببغداد عام ٦٣٧ هـ . (١)

تلك ترجمة وجيزة لحياة ابن الأثير . ومنها نعلم كيف أنها كانت حياة مضطربة ، وأنه كان غير موفق على الأقل من الناحية السياسية . وربما كان مرد هذا كله إلى خلقه وطبيعته قبل كل شيء . فقد كان هذا الرجل مقفلاً ملتوياً شديد الحب لنفسه ، والايثار لها ، بحيث تعرض لذم الناس له في عصره ، وبعد عصره ، من أجل هذا الخلق . ورغم الاضطراب الذي ساد حياة ابن الأثير ، فقد خلف لنا طائفة من الآثار الأدبية ، لم نزل ننتفع ببعضها إلى اليوم . ومنها :

كتاب الوشى المرقوم في حل المنظوم . رتبه على مقدمة وثلاثة فصول : الأول في حل الشعر . والثاني في حل آيات القرآن . والثالث في حل الأحاديث النبوية . وكتاب الجامع الكبير في صناعة المنظوم والمثور ، وكتاب البرهان في علم البيان ، ورسالة الأزهار (٢) . غير أن أشهر الكتب التي خلفها ابن الأثير كتابه .

المثل السائر في أدب الطبيب والساعر :

بناء على مقدمة ومقالتين . فالمقدمة موضوعها علم البيان . والمقالة الأولى موضوعها الصناعة اللفظية . والثانية موضوعها الصناعة المعنوية .

يقول علماء البيان : « إن المثل السائر للنظم والنثر بمنزلة أصول الفقه لاستنباط أدلة الأحكام ؛ إذ أتى فيه بما لم يسبقه أحد إليه » . ومن ثم كان معجبا بنفسه ، كما يتضح لكل من يطالع مقدمة كتابه المذكور (٣) .

(١) راجع ترجمته في ابن خلكان ج ٢ ص ١٥٨

(٢) جورجى زيدان تاريخ أدبيات اللغة العربية ج ٣ ص ٥١ .

(٣) كشف الظنون ج ، ص ٣٧٥

والحقيقة أن قارىء المثل السائر - بصرف النظر عن شدة إعجاب صاحبه بنفسه ،
وحقده على غيره - يحس بعد الفراغ من قراءته إرهاقا شديدا فيما نسميه الآن « بالحاسة
الأدبية » ؛ ويحس بزيادة وتحسين في « الذوق الأدبي » . وينهض كل هذا دليلا على
صحة ما قلناه من أن المصريين - ومن لف لفهم ، وذهب مذهبهم - أدنى إلى الطبيعة
الأدبية منهم إلى الطبيعة الفلسفية .

أما غرور ابن الأثير ، وشدة إعجابه بنفسه ، وحقده على غيره فقد ظهر أثره في كتابه
« المثل السائر » ظهوراً يلفت النظر . ومن الأمثلة على ذلك أنه أعرض إعراضا تاما عن
أن يأتي للقارىء في كتابه هذا بنماذج إنشائية لغيره ، وجعل كتابه معرضا لنماذج
إنشائية لنفسه . ثم لم يكتف بذلك ؛ حتى وجدناه يعرض بالقاضى الفاضل تعريضا ينم
عن سوء القصد ، ونكران الجليل ، وإن كان - في الوقت نفسه - يدل على سعة
العقل ، والقدرة على النقد وحسن التعليل .

قال ابن الأثير في بعض كلامه عن التشبيه :

ومن شروط التشبيه أن يُشبه الشيء بما هو أكبر منه وأعظم . ومن هنا غلط بعض
الكتاب من أهل مصر (يعنى القاضى الفاضل نفسه) في ذكر حصن من حصون
الجبال ، مشبها له فقال : هامة عليها من الغمامة عمامة ، وأنملة خضبها الأصيل فكان
الهلal منها قلامة .

وهذا الكاتب حفظ شيئا وغابت عنه أشياء . فإنه أخطأ في قوله (أنملة) . وأى
مقدار للأنملة بالنسبة إلى تشبيه حصن على رأس جبل ؟ وأصاب في المناسبة بين ذكر
الأنملة والقلامة ، وتشبيههما بالهلal . فإن قيل : إن هذا الكاتب تأسى فيما ذكره بكلام
الله تعالى ، حث قال : الله نور السموات والأرض ، مثل نوره كشكاة فيها مصباح .
فمثل نوره ببطاقة فيها ذبالة . وقال تعالى : والقمر قدرناه منازل حتى عاد كالعرجون القديم .

فشل الهلال بأصل عذق النخلة ؟ فالجواب عن ذلك أنى أقول :

أما تمثيل نور الله تعالى بمشكاة فيها مصباح ، فإن هذا مثل ضربه للنبي ، ويدل عليه أنه قال : توقد من شجرة مباركة ، زيتونة ، لاشرقية ، ولا غربية . وإذا نظرت إلى هذا الموضوع وجدته تشبيها لطيفاً عجيباً ، وذلك أن قلب النبي ، وما ألقى به من النور ، وما هو عليه من الصفة الشفافة كالزجاجة التي كأنها كوكب لصفائها وإضاءتها . فهذا هو المراد بالتشبيه الذي ورد في الآية .

وأما الآية الأخرى فشبه الهلال فيها بالمرجون القديم ، وذلك في هيئة نحوه واستدارته ، لا في مقداره . فإن مقدار الهلال عظيم ، ولانسبة للمرجون إليه . ولكنه في مرأى النظر كالمرجون هيئة لا مقداراً .

وأما هذا الكاتب فإن تشبيهه ليس على هذا النسق ، لأنه شبه صورة الحصن بأعملة في المقدار لافي الهيئة والشكل . وهذا غير حسن ولا مناسب . وإنما ألقاه فيه أنه قصد الهلال والقلامه مع ذكر الأعملة . فأخطأ من جهة ، وأصاب من جهة ، ولكن خطاه غطى على صوابه .^(١)

نقلنا هذه العبارة من ابن الأثير لأغراض كثيرة : منها التعريف بطريقته في النقد الأدبي . وأنت ترى أنها تعتمد على الذوق . ومنها ميله إلى الاستشهاد ، وإنما يكون ذلك عنده أولاً من القرآن ، فإذا لم يجد فمن الحديث ، فإذا لم يجد فمن الشعر القديم ، فإذا لم يجد فمن الشعر الحديث . ويريد بهذا الأخير شعر أبي تمام ، والمتنبي ، وأبي العلاء . فإذا وجد في كلام الشعراء أو الكتاب ، أو في كلامه هو ، ما يخالف لغة القرآن ، فإنه يتركه ، ويبطل قاعدته ، ويستمسك بما يكون مطابقاً كل المطابقة لبلاغة القرآن .^(٢)

ولابن الأثير رأى في المحدثين من الشعراء ، لعله كان يتفق وآراء الكثره من أبناء

(١) المثل السائر ص ١٥٦ طبعة القاهرة

(٢) أنظر المثل السائر في معرض كلامه عن المؤاخاة بين المعاني واستشهاده بما جاء في صورة النحل — أنظر ص ٢٨٩

عصره : وخلصته أنهم يؤثرون شعر أبي تمام ، والبحترى ، وأبي الطيب على شعر غيرهم .
ثم يظفر شعر أبي تمام منهم بإعجاب خاص .
وحسبنا ذلك لننتقل إلى الكلام عن :

ابن شيث

وهو عبد الرحيم بن علي بن شيث . يقول ناشر كتابه « معالم الكتابة ، ومغامم الإصابة » : إنه عاش في القرن السادس ، في زمان الملك الناصر صلاح الدين ، وأخيه الملك العادل أبي بكر بن أيوب ، وإنه قد بلغه من أحد علماء العراق أن المؤلف مصرى المولد ، واستوطن القدس الشريف ، وكان كاتباً في ديوان الإنشاء . (١)
وذلك مبلغ معرفتنا بحياة هذا الرجل .

وكتابه معالم الكتابة يشتمل على مقدمة وسبعة أبواب :

الباب الأول — فيما يجب تقديمه ، ويتعين على الكاتب لزومه . تكلم فيه عن أخلاق الكاتب ، كيف يجب أن تكون ، وأورد في هذا الباب كلاماً يذكّر بوصايا ابن المقفع في باب الصديق ، أو بوصايا عبد الحميد في رسالته إلى الكاتب . فقدم ابن شيث بين يدي هذه الطائفة جملة من النصائح ، كأن يتجنبوا الغضب ، والإمعان في المزاح ، ويتحاموا لحضور إلى الأمراء ، بغير استئذان وكأن يحذروا كرهة التلفت ، وتخليل الأسنان في حضرتهم . ونحدث في هذا الباب عن درجات الكتاب ورجال الدولة . فجاء حديثه في هذه الناحية شبيهاً بما نقرؤه في صبح الأعشى .

والثاني — في طبقات التراجم . والترجمة هنا بمعنى الكلمات التي يأتي بها الكاتب قبل إمضائه . وفي هذا الباب حديث عن الألقاب التي يخاطب بها رجال الدولة ، كل حسب مقداره .

(١) انظر مقدمة كتاب معالم الكتابة .

والثالث — في ذكر الخط ، وحروفه ، وبرى القلم ، وإمساكه .

والرابع — في البلاغة وما يتصل بها . وهو المقصود بكلامنا هنا . والفارىء لهذا الباب يحس غلبة النزعة الأدبية على مؤلفه . إذ يجد كلاماً عن البلاغة في اللفظ ، وكلاماً عن البلاغة في المعنى ، وكلاماً في شروط نحلي البليغ في لفظه ومعناه بالسجع والجناس . وقد أحصى المؤلف من كل ذلك أنواعاً منها :

الرجع ، والترصيع ، والإلام ، والتوسيع ، والتتميم ، والتجنيس . ثم استعرض المؤلف بعد ذلك أكثر من اثني عشر نوعاً من أنواع البديع ، غير الأنواع السابقة ، متخذاً لبعضها أسماء جديدة تخالف الاسماء القديمة . فدلنا كل ذلك على بعد المؤلف عن الطريقة الكلامية ، أو الفلسفة المعروفة ، وعلى أنه لم يعلق بذهنه كثير من مصطلحاتها البلاغية المتداولة .

فمن ذلك مثلاً أنه استخدم كلمة (الهدم) في الموضع الذي استخدم فيه البلاغيون كلمة (الذم بما يشبه المدح) .

وكلمة (الفك) في الموضع الذي استخدموا فيه كلمة (الاستدراك) . وكلمة (الإشراف) وهو أن تشرف على القافية بخاطررك ، وتبنى عليها بعد ذلك .

وكلمة (الرشاقة) وهي الاستشهاد بأمثال العامة على سبيل التظرف .

ومن الألفاظ التي اصطنعها المؤلف أيضاً :

لفظ (الانصراف) في الموضع الذي كان المتقدمون — وخاصة الزمخشري — يستخدمون فيه لفظ (الإلتفات) .

أما الأبواب الثلاثة الباقية من كتاب ابن شيث ، فأحدها في الألفاظ التي يقوم بعضها مقام بعض . وهي المترادفات . وثانيها في الأمثال التي يصح للكاتب أن يستشهد بها . وثالثها فيما لا بد للكاتب من النظر فيه من العبارات التي يسيء الناس استعمالها لأنهم يسيئون فهمها وإدراكها .

ونظرة أخرى في أبواب هذا الكتاب ندلنا على أن ابن شيث كان من تلاميذ المدرسة المصرية في البلاغة . فقد كان يهتمكم إلى الذوق ، وكان لا يؤثر العدول عنه إلى طريقة المتكلمين والفلاسفة .

من أجل هذا وجدنا ابن شيث يكثر من إيراد الأمثلة والشواهد في كتابه . ويمكن في ذلك أنه خص الأمثال الشعرية والنثرية بباب مستقل بها في هذا الكتاب . كما خصّ المترادفات بباب آخر .

وابن شيث في كل ذلك شبيه كل الشبه بأبي هلال العسكري في كتابه «الصناعتين» ، وابن سنان الخفاجي في كتابه « سر الفصاحة » ، وابن الأثير في كتابه « المثل السائر » .

وندع ابن شيث لتتحدث عن رجل آخر أشد أمعانا في مصريته ، وهو هنا :

أبوه أبي الإصبع

زكي الدين عبد العظيم بن عبد الواحد بن ظافر بن عبد الله بن أبي الإصبع العدواني المصري ، المتوفى سنة ٦٥٤ هـ . كان شاعر (القاهرة) وقت أن كان جمال الدين أبو الحسين الجزار شاعر (القسطنطينية)^(١) . وكان إماماً في الأدب ، وله تصانيف منها :

كتاب بديع القرآن ، وهو مختصر لكتاب بيان البرهان في اعجاز القرآن .
وكتاب الجواهر السوانح في سرائر القرائح . وكتاب في البديع سماه تحرير التحبير
ومن شعره في ذم قيم حمام :

وقيم كلمت جسمي أنامله بغير السنة تكليم خرسان
إن أسنك اليدمني كاد يكسرهما أو سرح الشعر من فودي أداماني

(١) المغرب لابن سعيد ج ٤ ص ١٢١ .

فليس بمسك إمساكاً بمعرفة ولا يسرح تسريحاً بإحسان^(١)

ومهما يكن شعر هذا الرجل ، فإننا نريد أن نعرف كتبه في البلاغة . وقد أشار صاحب « معاهد التنصيص » إلى اثنين منها :

أولها — كتابه بديع القرآن . قال إنه أبان فيه عما في القرآن من الفنون البديعية ، فأحصى من ذلك مائة باب وثمانية أبواب .

وثانيهما — كتابه المعروف عند بعضهم باسم البديع في صناعة الشعر . ولكن مؤلفه أطلق عليه اسماً آخر هو :

تحرير النخب :

وفيه تتبع المؤلف فنون البديع . وزاد على ما كان الناس يعرفونه من قبله واحداً وثلاثين باباً : صحح له المعاصرون منها عشرين باباً ، اتفقوا على أن المؤلف لم يسبق إليها . وبذلك أصبح عدد أبواب كتابه مائة وستة وعشرين باباً ، على حين كانت الأبواب التي عرفها السكاكي في كتابه « المفتاح » الذي ألفه في ذلك الوقت تسعة وعشرين باباً فقط . ومعنى ذلك أن « تحرير النخب » مقصور على البديع . ونحن نعرف أن أول من ألف في هذا الفن هو عبدالله بن المعتز المتوفى سنة ٢٧٤ هـ ، وأنه وصل من أنواع البديع إلى سبعة عشر نوعاً . وكان قدامة بن جعفر يعيش في عصر ابن المعتز ، فجمع من البديع عشرين نوعاً ، اتفق مع ابن المعتز في سبعة منها فقط ، فبلغ مجموع ما استحدثه الرجلان يومئذ ثلاثين نوعاً . ثم أتى بعدهما أبو هلال العسكري فجمع سبعة وثلاثين نوعاً . ثم أتى ابن رشيقي فجمع مثل هذا العدد تقريباً . حتى كان القرن السابع الهجري ، فظهر الشيخ زكي الدين بن أبي الأصبع المصري ، وأوصل الألوان البديعية إلى تسعين . وبلغ مجموع المصادر

(١) انظر عبد الرحيم بن عبد الرحمن بن أحمد الباس : معاهد التنصيص على شرح التلخيص

التي استقى منها هذا العدد أربعين مصدراً . ثم أضاف المؤلف إلى التسعين المقدمة ثلاثين لونا آخر ؛ قال إنها من استنباطه وحده . فبلغ مجموع ذلك كله مائة وعشرين نوعاً كما ذكرنا .

وبنى ابن أبي الاصبع كتابه على ثلاثة أجزاء .^(١) ذكر في الجزء الأول منها أبواب البديع عند ابن المعتز وقدامة . ثم ذكر في الجزء الثاني أبواب المتقدمين — عدا هذين الرجلين . وهما ابن المعتز وقدامة . وذكر في الجزء الثالث والأخير مجموعة الأبواب التي قال أنها من استنباطه وحده . وهذه الأبواب هي :

التخيير ، والتدبيج ، والتمزيج ، والاستقصاء ، والبسط ، والهجاء في معرض المدح ، والعنوان ، والإيضاح ، والتشكيك ، والحيرة ، والإيغال ، والشائنة ، والنهك ، والتندير ، والفرائد ، والتصرف ، والنزاهة ، والتسليم ، والافتنلن ، والمراجعة ، والسلب ، والإيجاب ، والإيهام ، والقول بالموجب ، وحصر الجزئي وإحاطه بالكلّي ، والمقارنة ، والمناقضة ، والإبداع ، والانفصال ، والانتحال بعد المغالطة ، وحسن الخاتمة .

ويطول بنا القول لو أردنا أن نصف شرحه لكل باب من هذه الأبواب المقدمة . ولكن لا بأس من التعرض لبعضها فقط على سبيل المثال . فمن هذه الأبواب :

النزاهة — وهو أن يبرز الكاتب أو الشاعر نفسه عن ألفاظ الفحش والبذاء ؛ حتى يكون الهجاء ، كما قال أبو عمرو بن العلاء « تنشده العذراء في خدرها ، فلا يقبح عليها » .

مثل قول الشاعر :

لو أن تغلب جمعت أحسابها يوم التفاخر لم تزن مثقالا
والتدبيج — وهو ذكر المعاني بالألوان . وأبو تمام هو الذي كان يحسن هذا النوع من البديع في شعره ، وأن فات النقاد في عصره أن يسجلوا له ذلك .

والتخيير — كما في قول الشاعر :

(١) انظر نسخة خطية منه بالمكتبة التيمنية بدار الكتب المصرية رقم ٤٨ .

قولى . لطيفك ينتى عن مضجعى عند المنام
(فنقول عند الرقاد ، أو المَجُوع ، أو المَجُود) :

فمسى أنام فتنتظى نار تاجج فى عظامى
(فنقول فى قِوَادى - فى ضلوعى - فى كبودى)

ومضى العلماء والأدباء يشتغلون بعلوم البلاغة على هذا النحو ، حتى كان القرن الثامن
الهجرى ، وجدنا من المشتغلين بهذه العلوم (شهاب الدين الحلبي) المتوفى سنة ٥٧٢٥ .
وكتابه « حسن التوصل فى صناعة الترسل » . وفيه تحدث المؤلف عن الشروط التى ينبغى
توفرها فى المنشئ . حتى يجود إنشاؤه ؛ وهى عشرة :

منها حفظ القرآن ، والحكم ، والأمثال ، والأشعار ، والرسائل ، والنظر فى كتب
النحو ، واللغة ، والأحكام السلطانية .

مم قال : ولا يكفل فن الإنشاء إلا بتعلم علوم البيان والبديع والمعانى ، والاطلاع
على الكتب المؤلفة فى إعجاز القرآن ، مثل كتاب الرمانى ، والجرجانى . ويسير المؤلف
بعد هذا فى كتابه على نظام يشبه نظام الكتب المدرسية فى الوقت الحاضر ، ويأتى
بأكثر الأمثلة والشواهد .

* * *

تلك قضية البلاغة فى المصور القديمة . وقد رأينا أن الذى حفر إليها أولا هو
القرآن ، وأن الناية الكبرى منها فى أول الأمر هى الوقوف على سر إعجازه . غير أن
الناس ظلوا يحصرون البلاغة العربية منذ يومئذ فى دائرة الإعجاز ، مع أن الاعجاز كان
ينبغى أن يقف عند هذه الإشارة ، أو كان ينبغى أن يكتفى باعتباره الباعث الأول على
البلاغة . ومن ثم خسرت البلاغة العربية فيما بعد بأحصارها فى دائرة الدين والقرآن ،
بمقدار ما ربحت الأرباح الطائلة أول الأمر من هذا الانحصار . ولو أن الناس أطلقوا البلاغة

العربية من هذا القيد ، أو لو أنهم نسوا الباعث الأول على إيجاد البلاغة العربية بعض الشيء ، لمالجوها معالجة جديدة ، واستطاعوا أن ينظروا إليها على أنها من علم في وقت معا . فهي علم لأنها بحاجة إلى بعض القواعد . وهي فن لأنه لا بد من اعتمادها أولاً على الذوق قبل اعتمادها على هذه القواعد . وللم غيرته إن صح هذا التعبير ؛ وللفن حريته وذاتيته اللتين يفيد منهما الأديب في التعبير . ولعل من الخير للدرس البلاغي دائماً أن يعنى فيه أصحابه كل العناية بالجانب الأخير ؛ وهو جانب الذوق ، وأن ينظروا إلى الأساليب على أنها أشخاص تحيا وتتحرك ، وتحتاج في حياتها وتحركها إلى شيتين في وقت معا :

هما الجسم أو المظهر الخارجى ، والروح أو المظهر الداخلى .

الفضل السابع

الأدب

حين دخل العرب مصر آثروا العزلة عن الشعب المصرى أول الأمر ، ثم لم يلبث هذا الشعب أن جذبهم إليه ، ومزجهم به مزجا قوياً ، وتآلف من كل ذلك شعب جديد هو الشعب المصرى الإسلامى . وكان لهذا الشعب الجديد أثره فى الحياة الادبية الجديدة . ومع ذلك فمن الحق أن يقال إن مصر كانت مغمورة بالتأثر العربى من جميع جوانبها منذ أول الأمر . فالدين العربى الإسلامى حل محل الديانة المسيحية ، ولغة العرب حلت فى وقت سريع ، ومثير للدهشة فى نفوس المؤرخين عامة محل اللغتين اليونانية والقبطية . والدراسات الإسلامية البحتة حلت محل الدراسات التى اشتهرت بها جامعة الاسكندرية . وواجه المصريون هذه الحالة الجديدة بالطريقة التى واجهوا بها المدنيات التى سبقت الإسلام . ثم مازالوا بهذه الحالة حتى ألفوها ، وبدأوا من جانبهم يؤثرون فيها . وكان من نتيجة ذلك أن شاع فى مصر أدب ليس من الصعب على الباحثين أن يميزوا بينه وبين الآداب العربية التى ظهرت فى غير مصر من أجزاء الامبراطورية الإسلامية .

غير أنه من الحق أيضاً أن يقال إن الشخصية المصرية فى هذا الأدب الإسلامى لم تظهر بوضوح إلا منذ العصر الطولونى ؛ أى منذ استقلت مصر ، ووجد بها « ديوان الإنشاء » . الذى قلنا فى مقدمة البحث إنه صاحب الفضل الأول فى نهضة الشعر والنثر فى مصر .

وأحمد بن طولون هو « أول من أخذ فى ترتيب الملك ، وإقامة شعائر السلطنة بالديار المصرية . ولا شئخ سلطانه ، وارتفع بها شأنه ، أخذ فى ترتيب ديوان الإنشاء ، لما

يحتاج إليه في المكاتب والولايات» . (١)

وكان من أشهر كتاب الديوان الطولوني إذ ذاك رجل عرف « بابن عبد كان » .
روى القلقشندي أن أهل بغداد كانوا يحسدون مصر على طبطب الحرر ، وابن عبد كان
الكاتب ، ويقولون « بمصر كاتب وعمرر ليس لأمر المؤمنين بمدينة السلام مثلهما » (٢)
وكان لتشجيع أحمد بن طولون للكتاب المصريين وتفضيله لهم على غيرهم — بالرغم
من قصورهم — أثر واضح في تقدم النثر في مصر . فقد استخدم ابن طولون كاتباً مصرياً ،
برغم أنه لم يستطع أن يقوم بعمله على أحسن وجه ، فعاتبه في ذلك بعض خاصته ، فما
كان جواب ابن طولون إلا أن قال « أنا أحتمله لأنه مصري » ! (٣)

ثم في العصر الفاطمي جذت ظروف كثيرة نهضت بالأدب ، وأقامت له بمصر
سوقاً رائجة . ونكفي الإشارة من هذه الظروف إلى ثلاثة :

الأول — تشجيع الخلفاء الفاطميين ووزرائهم للأدب بالمال والجوائز؛ في وقت
عجزت فيه الخلافة العباسية عجزاً يوشك أن يكون تاماً عن شيء من ذلك . ففر من
« مدينة المنصور » كثيرون ممن جذبتهم « مدينة المزم » . وكان من هؤلاء على وجه التمثيل
شاعر يقال له « عبد الوهاب بن نصر المالكي » وفد على مصر في عهد الخليفة الظافر ،
وأنشد في ذلك اليوم قوله :

سلام على بغداد من كل منزل وحق لها منى السلام الخائف
فوالله ما فارقها عن قلبي لها وإني بشطتى جانبيها لعارف
ولسكنها ضاقت على برحبها ولم تسكن الأرزاق فيها تساعف (٤)
على أن الشعراء يومئذ لم يفتدوا إلى مصر من بغداد وحدها ، وإنما وفدوا إليها من

(١) انظر صبح الأعشى ج ١ ص ٢٨ .

(٢) نفس المصدر ج ١ ص ٩٩ .

(٣) سيرة ابن طولون ص ١٥ . والكاتب المصري المشار إليه هنا هو جعفر بن عبد الظفار .

(٤) ابن خلكان ج ٢ ص ٣٨٢ .

بلاد غيرها : كالشام ، واليمن ، والحجاز ، والمغرب . وأنضم هؤلاء جميعاً إلى شعراء مصر ،
وازدهجوا على أبواب الخلفاء والوزراء ، فأوسعهم هؤلاء عطاءً وسخاء لم يحملوا به .

والثاني — من الظروف التي شجعت على النهضة الأدبية في العصر الفاطمي إقامة
الأعياد التي عنى الفاطميون بها عناية عميقة ، واحتفلوا بها احتفالاً مبالغاً فيه ؛ حتى
لكأن هذه الأعياد الكثيرة كانت — كما قلنا — جزءاً من الخطط التي وضعوها للترويج
لديعوتهم ، وعطف الناس في مصر على مذهبهم . فزادت هذه الأعياد في بهجة الشعب
المصري من جهة ، وأطلقت السنة الشعراء والكتاب من جهة ثانية ، واثاحت أئمن
الفرص لهؤلاء الشعراء لكي يأخذوا جوائز ثمينة من الخلفاء والوزراء وغيرهم من كبار الدولة .
قيل إن الخليفة الحافظ — في عيد الخليج — أمر الشعراء أن يختصروا في قصائدهم ،
وكان فيهم أبو العباس أحمد فقال :

أمرتنا أن نصوغ الحمد مختصراً لم لأمرت ندى كفيك يختصر
والله لا بد أن تجرى سوابقنا حتى يبين لها من مدحك الأثر (١)

والثالث — والأخير من هذه الظروف التي نشأت الأدب الفاطمي هو الدعوة
الدينية التي أتى بها الفاطميون من بلاد المغرب ، وحشدوا لها جيوشاً من العلماء والأدباء .
فخلقت لنا هذه الدعوة شيئاً كثيراً من النثر والتعريف .

وكان الشعراء الذين ازدهج بهم مصر في ذلك العصر يقدون إليها — كما قلنا —
إما من المغرب ، وإما من المشرق .

فأما الشعراء الذين وفدوا إليها من المغرب ، فهم الذين وضعوا المثل الذي كان
على غيرهم من الشعراء أن يحتذوه في صوغ الشعر الذي يقال في مدح الخلافة الفاطمية ،
والمعاني التي يستعمل عليها ؛ وهي معانٍ شيعية تمتاز بالعلو إلى درجة لا ترضى عنها أذواق

أهل السنة . وكان من هؤلاء الشعراء الذين ظهروا في حاشية الخليفة المعز ، قبل
مجيئه إلى مصر :

ابن هاني، الأندلسي

ومن شعره في مدح المعز قصيدته التي أولها :

تقول بنو العباس قد فُتحت مصر قتل لبني العباس قد قُضي الأمر
وقد جاوز الإسكندرية جوهر تطالعه البشرى ويقدمه النصر
ومنها :

إمام رأيت الدين مرتبطاً به فطاعته فوز وعصيانته خسر
أرى مدحه كالمدهح لله إنه قنوت وتسبيح يُحبط به الوزر^(١)
وابن هاني، هو القائل أيضاً :

ما شئت لا ما شئت الأقدار فاحكم فأنت الواحد القهار
وكأنما أنت النبي محمد وكأنما أنصارك الأنصار
أنت الذي كانت تبشرنا به في كتبها الأخبار والأخبار^(٢)
ومات هذا الشاعر غزن عليه المعز كثيراً ؛ وقال : « هذا رجل كنا نرجو أن نفاخر
أهل العراق ، فلم يُقدر لنا ذلك »^(٣)
وتمَّ رجل آخر واسمه :

أبو الحسن الوراق

ذكره العماد في الخريدة ، وأتى لنا بشيء من شعره ومنه في مدح الخليفة الحافظ

(١) راجع ديوان ابن هاني، الأندلس .

(٢) ومع ذلك فالدارسون للمقائد القاطمة يرون أن هذا الفر وأمثاله متى شرح حسب هذه

المقائد لم يكن عليه غبار من الناحية الدينية .

(٣) الخريدة ج ٢ ص ٢٢٥ — مخطوط القاهرة .

قصيدة دالية . قال العماد : « ومنها في المديح ، وقد أفضى به إلى الكفر الصريح » :

بَشْرٌ في العين إلا أنه عن طريق العقل نور وهدى
جل أن تدركه أعيننا وتعالى أن نراه جسداً
فهو في التسبيح زانق راكم سمع الله به من حمداً (١)

وأما الشعراء الذين وفدوا إلى مصر من المشرق فقد أظهروا في أشعارهم ما أظهره المصريون من اعتدالهم ، واحتفاظهم بشخصياتهم ، مع حرصهم في الوقت نفسه على إرضاء الخلفاء ، إلى الحد الذي نافسوا فيه المقاربة في الحصول على الجوائز ، والمنح الطائلة وكان من هؤلاء .

عمارة اليمنى

وقد حدثنا هذا الرجل عن نفسه في كتابه «النكت المصرية» ، ووصف لنا رحلته من الحجاز إلى مصر ، حيث لقي الخليفة الفائز ، ووزيره الملك الصالح بن رزيك في قاعة الذهب ، فأنشد يومئذ قصيدته التي أولها :

الحمد للعيس بعد العزم والهمم حداً يقوم بما أولت من النعم
قربن بُعد مزار العز من نظرى حتى رأيتُ إمام العصر من أمم
فهل درى البيت أنى بعد فرقته ماسرت من حرم إلا إلى حرم الخ (٢)

وقد كان لهذا الشاعر اليمنى الحجازى دخل كبير في فترة عصيبة من فترات التاريخ السياسى لمصر ؛ هى الفترة التى كان الملك فيها ينتقل من أيدي الفاطميين إلى يد صلاح الدين . وقد تركت هذه الحالة السياسية والنفسية ظلاً واضحاً في شعر عمارة ، وغيره من شعراء مصر في ذلك الظرف . (٣)

(١) الخريدة للعماد ج ٢ ص ٢٢٥

(٢) النكت المصرية ج ٢ ص ٧

(٣) وارجع كذلك إلى كتاب «صلاح الدين» للمؤلف وبه فصل عنوانه «شاعر»

أما الشعراء المصريون أنفسهم ، فكانوا كثيرين ؛ أشار إليهم العماد في كتابه «المخريدة» ، وأحصى لنا منهم أكثر من مائة شاعر . فيهم امرتان ؛ هما «حسنة المصرية» ولدت باليمن ، وترت بالحجاز ، وتعلت الفناء ببغداد ، وأنت مصر . و «تقية الصورية» ، وكانت تسكن الإسكندرية ، ولها كراسة أشعار اطلع عليها العماد^(١) ، وخصَّ العماد بالذكور من أبناء مصر أمرتين اشتهرتا بالشعر ، وظهرتا بالصعيد . وهما أسرة « بنى عزام » و « أسرة بنى الزبير » . وإلى هذه الأخيرة ينتسب شاعر مشهور هو :

المهذب به الزبير

« لم يكن في زمانه أشعر منه » ، وتوفر هذا الشاعر وكثيرون غيره على مدح الصالح ابن رزيك . وكان بنو رزيك غرة في جبين الخلافة المصرية ، وزينة القاهرة العزيزة ، بل كانوا في دولة الفاطميين ، كالبرامكة في دولة المباسيين . ولابن الزبير هذا قصيدة نونية في مدح الصالح بن رزيك ، وذلك بعد انتصار الأسطول المصرى فى البحر على أسطول الفرنج . ولهذا القصيدة أهميتها من الناحيتين السياسية والفنية . فأما من الناحية السياسية ، فهى نموذج للقصائد التى توضح لنا العاطفة الدينية الملياً ؛ ونغنى بها عاطفة المسلمين ، شيعة وسنيين ، ضد الصليب . وأما من الناحية الفنية فهى نموذج أيضاً لما كان عليه البديع فى الشعر المصرى زمن الدولة الفاطمية . والقصيدة مطلعها قوله :

أعلمت حين تجاور الحيات أن القلوب مواعد النيران

وقد مدح الشاعر فى قصيدته كذلك نور الدين محمود بالشام ، مع أن نور الدين زعيم

السنيين السياسى فى ذلك الوقت ، فقال :

يا كاسر الأصنام قم فانهض بنا حتى تصير مكسر الصلبان

فالشام ملكك قد ورثت تراثه عن قومك الماضين من غسان
والقصيدة طويلة ، ذكرها المهاد بأكلها لشدة إعجابه بها ؛ وليرجع إليها من أراد .
ودارت مراسلات شعرية عظيمة بين الصالح بن رزيك الشيعي بمصر ، وبين نور
الدين محمود السني بدمشق ؛ سفر فيها أمير من أمراء الشام وفرسانهم هو « أسامة بن
منقذ » (١) . ودلت هذه الأشعار — كما قلنا — على ضعف الكراهة المذهبية ، بجانب
الشعور الديني الأعمى ، وهو شعور المسلمين ضد الصليب .

والخلاصة في أمر الشعر الذي قيل بين بدى الخلافة المصرية أنه شعر يمتاز
بأمور عدة :

فأما من حيث العاطفة ، فقد كان الفرح والسرور يشيعان في الشعر الفاطمي ،
ويمحان محل الحزن واليأس اللذين امتاز بهما شعر الشيعة في القرون الثلاثة الأولى .
وأما من حيث المعنى ، فقد رسم شعراء المغرب المثل الأعلى للشعر الذي يقال في
مدح الخلافة المصرية — كما قلنا . ثم انطلق شعراء مصر والشرق بمدحون هذه الخلافة
طمعاً في جوائزها ، وإن لم يغفل هؤلاء ولا هؤلاء غلو شعراء المغرب . والحق أن أشعار
مصر والأقطار الشرقية — كابت كلها مدحا للفاطمين بالكرم وعلو الهمة ، وهو
مدح أربت عليه جوائز الفاطمين أنفسهم ، بل هو مدح يوشك أن يتلخص كله في
قول أحدهم ؛ وهو عمارة الجني إذ يقول :

مذاهبهم في الجود مذهب سنية وإن خالفوني في اعتقاد التشيع
ومعنى ذلك أن شعراء مصر والشرق لم يمدحوا الفاطميين من حيث تشيعهم ، ولكن
مدحهم من حيث مذهبهم في الجود والكرم ، وتلطفهم في اجتذاب قلوب الرعية عامة ،
والشعراء منهم خاصة . ١

وأما من حيث الأسلوب ، فتم ملاحظتان هامتان :

(١) ذكر هذه الأشعار صاحب الروضتين ج ١ ص ١١٥ .

الأولى — أن الشام في ذلك الوقت كان أجزل شعراً ، وأقرب إلى الديباجة العربية القديمة من مصر وبلاد المغرب .

والثانية — أن الشعراء بوجه عام انقسموا إلى القسمين المعروفين عند النقاد ؛ وهما شعراء المعاني ، وشعراء البديع . وإن كان الشعر المصري أكثر إسرافاً في البديع — إذ ذاك — من شعر الأنطار الأخرى .

وأما من حيث الموضوع ، فقد مدح الشعر الفاطمي رجال الدولة الفاطمية ، وراثهم بعد موتهم أبلغ رثاء وأحسنه ، ووصف أعيادهم أوصافاً رائعة ، وناصح عن دعوتهم مناصرة قوية ، ولم يقف الأمر به عند هذا الحد حتى يتجاوز به إلى شيشين آخرين ، ههنا شرح الدعوة الفاطمية نفسها ، من ناحية ، ووصف البيئة المصرية بجميع مظاهرها من ناحية ثانية .

فأما الدعوة الفاطمية نفسها فقد نهض بها الدعاء والقضاء ، ومنهم المؤيد داعي الدعاء ؛ وهو أبو نصر هبة الله بن موسى .

ومن الأمثلة على شعر الدعوة الفاطمية — وفيه إنكار لدعوتي التلاشي والتناسخ وغيرها مما رعى به الفاطميون في ذلك الوقت :

كثر الخائضون بحر ظلام	فيه والمؤنسو الضياء قليل
قال قوم : قصرى الجميع التلاشي	فئة منتها هو التعطيل
وادعى الآخرون نسخاً وفسخاً	ولهم غير ذاك حشو طويل
أيها المدعى التلاشي حقاً	ذا الذي تدعى عليك وكيل
أترى هذه الصنائع طراً	عبثاً — مالمانع محصول ؟
حركات الأجرام قل لي لماذا !	ولماذا طلوعها والأفول ؟
إن تقل : ذاك فعلها باختيار	أنكرت منك ما ادعت العقول
ولئن قلت : ذاك غير اختيار	قلتُ : كل مدبر محمول .

فالتلاشى لفعله مستحيل جلَّ عَمَّا به عليه تحيل (١)

وأما الشعر الذى قيل فى وصف البيئة المصرية فمتملىء به الكتب التى تشير إلى الأدب المصرى فى عهد الدولة الفاطمية . ومنه على سبيل المثال قول عبد الوهاب بن حسن ابن جعفر الحاجب المتوفى سنة ٣٨٧ هـ فى وصف الأهرام :

أنظر إلى الهرمين إذ برزا للعين فى علُو وفى صعد
وكأنما الأرض العريضة إذ ظمئت لطول حرارة الكبد
حسرت عن التدين بارزة تدعو الإله لفرقة الولد
فأجابها بالنيل يشعبها رياً وينقذها من الكبد (٢)

وهذا كله عدا أشعار الحب والنقص ؛ ومنها قصة « الهودج » التى زعموا فيها أن الخليفة الأمر بناء لمحبوبته البدوية ، وكانت بالصعيد ، وكان يحبها ابن عم لها ؛ يقال له « ابن مباح » ، فتبادلا الأشعار الغرامية اللطيفة ، حتى أطلقها الخليفة ، وعادت إلى ابن عمها بعد ذلك (٣) .

هذا كله فى الشعر . أما النثر فقد زادت عناية الفاطميين بديوان الإنشاء « فارتفع بهم قدره ، وشاع فى الآفاق ذكره ، وولى ديوان الإنشاء عنهم جماعة من أفاضل الكتاب وبلغائهم ، ما بين مسلم وذمى » وكان آخرهم رجلاً يقال له :

(١) انظر ديوان المؤيد داهى الدعاة . مخطوط بحامسة فؤاد الأول اشتغل بشره الدكتور كامل حسين للحصول على درجة الدكتوراه . (والتلاشى) هو فناء الجسم والروح بالموت ، والقول بان الثواب والمقاب يكونان فى الدنيا فقط . و (التناسخ) انتقال الروح بعد الموت إلى كائن آخر . فإن كان هذا الكائن إنساناً فهو (النسخ) . وإن كان حيواناً فهو (اللسخ) . وإن كان نباتاً فهو (الرسخ) . والفاطميون كما رأيت مرأون من القول بهذا كله . ثم إن أشعار المؤيد هذه أقرب إلى النظم منها إلى الشعر .

(٢) خطط القرىزى ج ١ ص ١٩٥

(٣) خطط القرىزى ج ٢ ص ٣٧٦

الموفق بن الخمبول

عاش في أيام الحافظ إلى آخر أيام العاضد . قالوا « وبه تخرج القاضي الفاضل »^(١)
ثم أشرك العاضد مع الموفق بن الخلال في ديوان الإنشاء القاضي جلال الدين محمود
الأنصارى ، المعروف بابن قادوس . ثم كتب القاضي الفاضل بين يدي الموفق بن الخلال
قرب وفاته ؛ أعنى سنة ٥٦٦ هـ ؛ وذلك في وزارة الملك الناصر صلاح الدين الأيوبي .
ومن رسالة للموفق بن الخلال هذا ، على لسان العاضد - كتبها إلى شاور بعد ظفروه
بالوزارة : « فلما رفعتك عين الكمال ، وألهب قلوب حسدتك مأوتيته من تمام الخلال ،
تكاثر من يحكك المكاييد ، وتظافر عليك المنافس والمعاقد ، ورتت إليك إساءة من
عاملته بالإحسان ، وعدت عليك خيانة من التمنت أتم ائتمان ، وتم لك المراد بوفائك
وغدره ، وسلامة صدرك ومكره ، واتفاق ظاهرك وباطنك ومباينة سره لجهره
فانسلت من الغواة أنسلال الصارم من غمده ، وتواريت من العتاة نوارى النار في
رندة ، وقطعت المفاوز مصاحباً للعفر والممين ، حتى حلت برودة ذات قرار
ومعين الخ »^(٢) .

وهي رسالة مبنية على السجع ، وفيها - فوق ذلك - ميل إلى الاقتباس من
القرآن الكريم . وهما خاصتان شائعتان في النثر الفاطمي . وفي هذا النثر
ظاهرتان أخريان ؛ وهما العناية بنشخيص المعاني من جهة ، والمبالغة في الجناس من جهة
ثانية . وقد ظهرت هاتان الخاصتان في نثر كاتب من كتاب العصر الفاطمي ، هو ابن
الشعباء^(٣) . إلا أن هاتين الخاصتين كانتا أوضح ظهوراً ، وأسهل صدوراً من أديب
مصر ، ورمز نهضتها في العصر الأيوبي ؛ ونعني به القاضي الفاضل ؛ كما سيأتي ذكر ذلك .

(١) صبح الأعشى ج ١ ص ٩٦ .

(٢) نفس المصدر ج ١٠ ص ٣١٢ .

(٣) أنظر الدكتور شوقي ضيف في كتابه (الفن ومذاهبه في النثر العربي) ص ١٨٨ .

تلك شخصية مصر الأدبية في العصر الفاطمي خاصة ، قد أطلنا قليلا في بيانها ، ووقفنا عند بعض رجالها ، لأن أعلام الأدب في مصر في المهديين التاليين ، كانوا يمتنون لهؤلاء بصلة ، وكان زعيمهم القاضي الفاضل قد تم تكوينه تقريرا في ذلك العصر . ثم في المهديين الأيوبي والملوكي جدت بمصر عوامل نهضت بالأدب نهوضا عظيما ، وسارت به أشواطا جديدة . وكان من أهم هذه العوامل يومئذ أربعة :

أولها — الحماسة الشديدة من أجل الدين ، ومن أجل مصر أيضاً ، وذلك في محنتي الحرب الصليبية ، والحرب المغولية .

وثانيها — التشجيع الذي لقيه الأديباء والعلماء من جانب الدولتين الأيوبيه والملوكية .

وثالثها — تنافس المدن الإسلامية الخاضعة للحكمين الأيوبي والملوكي ، ومباراة بعضها بعضا في إكرام الأديباء والعلماء .

ورابعها — التنافس على الملك من جانب سلاطين بني أيوب وسلاطين المماليك على السواء . وهذا كله إلى جانب الميول الأدبية التي كان يظهرها سلاطين مصر لذلك العصر ؛ ومنها على — سبيل المثال — ما وصف به المؤرخون صلاح الدين من أنه كان حافظاً لأنساب العرب ؛ وأنه كان عارفاً بخيولهم ؛ « وأن ديوان الحماسة كان من حفظه » (١) وأنه كان كثيراً ما يتشغل بأبيات من هذا الديوان ؛ ومنها ما كتب به يوما إلى أخيه الملك تورانشاه ؛ وكان باليمن فتمثل بقول الشاعر :

ذكرتك والخطي يخطر بيننا وقد نهلت منا الثقافة السمر الخ (٢)

قالوا : وكثيراً ما كان ينشد قول الحميري :

وزارني طيف من أهوى على حذر من الوشاة ونور الصبح قد هتفا

(١) الروضتين ج ٢ ص ١٧ .

(٢) شفاء القلوب ص ٢٥ .

فكدت أوقف من حولي به فرحاً وكاد يهتك ستر الحب بي شغفا (١)
ثم انتهت وآمالى تخيل لى نيلَ المنى فاستحالت غبطتى أسفا
إلى كثير من أمثال هذه الأخبار التى تدل على ميل صلاح الدين إلى الأدب ،
وإلى حسن ذوقه فيه .

وقل مثل ذلك فى بقية ملوك بنى أيوب فى مصر ، وفى غيرها من البيئات الإسلامية
الأخرى فى ذلك الوقت . وأكثر من هذا دلالة على ميل هذا البيت الأيوبي للشعر ، أن
بعض أمرائه كانوا شعراء بالفعل . ومن هؤلاء (تاج الدين بورى)؛ الأخ الأصغر للسلطان
صلاح الدين الأيوبي ، والملك الأفضل ولده . وأما الملك الكامل ؛ وهو ابن أخى
صلاح الدين ؛ فكانت له شهرته فى تشجيع الأدب ، كما كانت له شهرته التى أشرنا
إليها من قبل فى تشجيع العلم .

من شعر الأمير تاج الدين بورى الذى مر ذكره - يهتف بمصر .
شربت من الفرات ونيل مصر أحبُّ إلى من ماء الفرات
ولى فى مصر من أصبو إليه ومن فى قربه ابدأ حياى
فقلت وقد ذكرت زمان وصل نمدى بعده روح الحياة
أرى ما أشبهه يفرُّ منى وما لا أشبهه إلى باقى (٢)
أما سلاطين المماليك ؛ فالراجح عندى أنه لم تكن لهم دقة الذوق الأدبى التى كانت
لبنى أيوب . والذى أرجحه أيضاً أن ميولهم العلمية كانت غالبية على ميولهم الأدبية .
غير أن ذلك لم يمنعهم من التنافس على تشجيع الأدباء تنافسهم على تشجيع العلماء . ومن
نم كان بنو أيوب أقرب إلى الطبع العربى الصحيح من مواليتهم المماليك (٣) .

(١) النجوم الزاهرة ج ٦ ص ٥٦ .

(٢) شفاء القلوب ص ١٤ وانظر وفيات الأعيان ج ٢ ص ٩٤ .

(٣) على أننى مستعد لتغيير هذا رأى متى عثرنا — كما قلت من قبل — على كتاب يكشف لنا عن

ميولهم الأدبية ، مثلاً كشف كتاب (شفاء القلوب) عن هذه الميول عند سلوك الدولة الأيوبية

وللأدب الذى عاش فى كنف الدولتين الأيوبية والمملوكية مميزات عامة منها .

شروع العاطفة الدينية

وكان من أثر هذه العاطفة الدينية أولاً أن كثرت المدائح النبوية فى هذا الأدب ؛ بحيث لا يقع الباحث على ديوان من دواوين الشعر المنسوبة إلى هذا العصر حتى يجد فى أوله قصيدة فى مدح رسول الله صلوات الله وسلامه عليه . وربما وجد فيه قصائد فى مدح الخليفة العباسى لذلك الوقت ، وقصائد أخرى كذلك فى مدح نفر من مشهورى الفقهاء والمحدثين والمتصوفة ومن إليهم . ولعل من أشهر هؤلاء الشعراء إذ ذاك ، الشاعر المعروف «بالبوصيرى» ؛ وهو الشيخ شرف الدين أبو عبد الله بن سعيد المتوفى سنة ٦٩٦ هـ . وله قصيدتان رائعتان ؛ قلَّ فى مصر حتى اليوم من لا يحفظ شيئاً منهما . وهما همزيتة التى مطلعها :

كيف ترقى رقيق الأنبياء ياسمَاء ما طاولتها سماءُ

وميميتة المعروفة باسم «البردة» ، والتى مطلعها :

أمن تذكر جيران بذى سلم مزجت دمعاً جرى من مقلّة بدم

ثم كان من أثر العاطفة الدينية القوية التى ظهرت فى أدب مصر الأيوبية خاصة تلك القصائد الرائعة التى قيلت فى انتصارات المسلمين على الصليبيين ، وذلك فى أيام متباعدة فى تاريخ هذه الانتصارات على كثرتها . ومن هذه الأيام — على سبيل المثال — يوم القدس ، ويوم دمياط .

فأما يوم القدس ، فهو اليوم العظيم الذى ظفر فيه صلاح الدين بتلك الأمانة التى لما انتشوف إلى الظفر بها المسلمون فى مشارق الأرض ومغاربها؛ وهى امتلاك بيت المقدس . فامتلكوه من أيدي الفرنج بعد أن انتصروا عليهم انتصاراً تاريخياً باهراً فى وقعة « حطين » سنة ثلاث وثمانين وخمسمائة للهجرة .

وازدحم الشعراء يومئذ على خيمة السلطان صلاح الدين ؛ كل بقصيدته الى أعدها لهذا اليوم . وكان منهم إذ ذاك الشريف محمد بن اسمعيل بن علي الحسيني المعروف بالجوائى المصرى ؛ وهو نقيب الأشراف بالديار المصرية ؛ أتى بنفسه إلى السلطان يوسف صلاح الدين ليلقى بين يديه قصيدته التي أولها :

أترى مناماً ما بعينى أبصر القدس يُفتح والفرنجية تُكسر
قد جاء نصر الله والفتح الذى وعد الرسول فسبحوا واستغفروا
فُتح الشام وطهر القدس الذى هو فى القيامة للأنام المحشر
من كان هذا فتحه لحمد ماذا يقال له وماذا يذكر ؟
يايوسف الصديق أنت بفتحتها فاروقها عمر الإمام الأطهر الخ (١)

ومن وفد إلى السلطان من شعراء مصر يومئذ القاضى السعيد بن سناء الملك . وقد هنا السلطان بقصيدة بديعة أولها :

لست أدرى بأى فتح تُهنا يا منيل الاسلام ما قد تمنى
أنهيك إذ تملكك شاما أم نهيك إذ تملكك عدنا
قد ملكك الجنان قصر أقصرأ إذ فتحت الشام حصنا فخصنا
لا يخص الشام منك التهانى كل قطر وكل صفع يُهنا (٢)

ويطول بنا القول إن أردنا أن نحصى كل شعر قيل فى ذلك اليوم . وقد اطلقوا على لأشعار التي قيلت فيه اسم « القديسيات » . ولهذه القديسيات مكان ممتاز فى الشعر لأيوبي خاصة . وليس هذا موضع تفصيله

واسترد الفرير بيت القدس من ايدى المسلمين فيما بعد ، فبكى عليه المسلمون بمقدار ما فرحوا ، وجمعوا للبقاء عليه المجالس العامة ، وسمحو الشعراء أن يفيضوا فى القول .

(١) الروشتين ج ٢ ص ١٠٥

(٢) أظن ديوان ابن سناء الملك — قافية النون — مخطوط بدار الكتب المصرية .

ماشاءوا . وكان من ذلك قول أحدهم :

أهينى لانتقُ من العبرات صلى في البكا الآصالَ بالبكرات
لعل سيولَ الدمع يطفى فيضها توفدَ ما في القلب من جمرات
على المسجد الأقصى الذي جل قدره على موطن الإخبات والصلوات
على قبة المعراج والصخرة التي تفاخر ما في الأرض من صخرات
إلى أن قال :

فمن لى بنوَّاحٍ يَنْحَنَ على الذي يُؤَبِّنُ فيه خيرة الخيرات
« مدارس آيات خلت من تلاوة ومنزل وحى مقفل العرصات ^(١) »

وأما يوم دمياط فهو الذي انتصر فيه الملك الكامل وإخوته على الفرنج ؛ وذلك بعد الحصار الشديد الذي ضربه هؤلاء . حول دمياط ، وهو حصار ضايق المسلمين ، وانحد فيه ملوك بني أيوب ، وكانوا من قبل متخلصين ، وما زالوا الفرنج حتى أجلهم عن المدينة . فأقبل الشعراء على ملوك بني أيوب يهنئونهم بالانتصار على أعدائهم . ووفد هؤلاء الشعراء يومئذ من بلاد شتى ، فكان منهم المصري ، والسوري ، والعراقي ، وغير ذلك .

وكان من شعراء مصر يومئذ شاعر يقال له كمال الدين بن النبيه ، وهو شاعر الملك الأشرف موسى ، أنشد في يوم دمياط قوله :

للذة العيش والأفراح أوقات فانشروا له بالنصر عادات
أمام جيشك أتى سار أربعة فصل ونصر وآراء ورايات
وتحت غيل القنا آساد معركة لها ثبات وفي الهيجاء وثبات

(١) شفاء القلوب ص ٨٠ . واللوک ج ١ قسم أول ص ٣٣٣ . والروضتين ج ٢ ص ٥٠٥ .

دمياط طور ونار الحرب موقدة وانت موسى وهذا اليوم ميقات
ألقى العصا تتلقف كل ما صنعوا ولا تخف ما حبال القوم حيات^(١)
ومنهم ، أعنى من الشعراء المصريين فى ذلك اليوم ، بهاء الدين زهير ، قال يمدح
الملك الكامل :

بك اهتز عطف الدين فى حلل النصر وُردت على أعقابها مئة الكفر
ألا فليقل ما شاء من هو قائل ودونك هذا موضع النظم والنثر
أياديه بيض فى الورى موسوية ولكنها تسمى على قدم الخضر
ومن أجله أضحى المقطم شاعخاً ينافس حتى طور سيناء فى القدر
وما فرحت مصر بذا الفتح وحدها لقد فرحت بغداد أكثر من مصر
كفى الله دمياط المكاره إنها لمن قبله الإسلام فى موضع النحر
وما طاب ماء النيل إلا لأنه يحمل محل الريق من ذلك الثغر^(٢) الخ

غير أن هذه العاطفة الدينية القوية ، التى صدر عنها الشعر فى ظل الدولة الأيوبية
خبت قليلا ، ونقصت حرارتها نوعاً ما فى ظل دولة المماليك البحرية ، وذلك أن هذه
الدولة الأخيرة كانت أكثر حروبها ضد المغول لا الصليبيين ، والمغول يدينون بدين
الإسلام ، ولا فرق بينهم وبين المماليك ، سوى أن هؤلاء أهل حضارة وثقافة ، والمغول
الأولون أهل بداءة وجهلة ، ومن ثم كان خط التتار على الثقافة الإسلامية لا يقل عن
خطر الصليبيين على الديانة المحمدية. ولكن ليس معنى ذلك أن الحماسة الدينية التى
كانت تغلّى فى قلوب المصريين وغيرهم من عامة المسلمين ضد التتار يمكن أن تعادل شيئاً
من الحماسة الدينية التى كانت تغلّى فى قلوبهم ضد الفرنج .

ومع هذا وذلك قلّ من كان قدماء المغول وثنيين ، فقد كان زعيمهم (غازان) ، وأصحابه

(١) ديوان ابن النبية — طبعة عبد الله باشا فكري

(٢) ديوان البهاء زهير — طبعة مصر ،

الذين قاتلو سلاطين المماليك بمصر مسلمين . فقد أعاد غازان الاسلام في فارس إلى المكانة التي كان يتبوّأها في بلادهم قبل غزوات جنكيزخان . وكبح غازان جماح الوثنية ، وقضى على الفوضى التي انتشرت في تلك الأمبراطورية . وكان غازان فوق هذا كله رحيماً رءوفاً إذا قيس بأسلافه من المفلول الفساة المتاة ، وكان عجباً كذلك للعدل والعلم ، وكان هذا الملك التتري من غلاة الشيعة ، فاستحكمت العداوة من أجل ذلك بينه وبين المماليك لأنهم سنة . ولكن مهما يكن من أمر هذه العداوة بين المماليك والتتار فإنها لم تبلغ كما قلنا درجة العداوة بينهم وبين الفرنج

والمماليك فضل تطهير البلاد الاسلامية تطهيراً تاماً من الصليبيين ، وقد عم ذلك للملك الأشرف بن قلاوون ، عام ٦٩٠ هـ ، وهو العام الذي نتج فيه هذا السلطان مدينة عكا وخربها ، ولم بدع في بقية الساحل أحداً من الفرنج . وفي هذا قال عي الدين ابن عبد الظاهر :

يا بني الأصفر قد حل بكم نعمة الله التي لا تنفصل
قد نزل الأشرف في ساحلكم فابشروا منه بصفع متصل^(١)
وقال شهاب الدين محمود الحلبي كاتب ديوان الانشاء :

مررت بمكاً بعد تخريب سورها وزند أوار النار في وسطها واري
وعاينتها بعد التنصر قد غدت مجوسية الأبراج تسجد للنار^(٢)
قال شاعر ثالث :

أُدْمَى الكنائس إن تكن عبثت بكم أيدي الليالي أو تغير حال
فاطالما سجدت لكن فوارس شم الأنوف ججاج أبطال

(١) السلوك الجزء الأول — القسم الثالث ص ٢٦٦

(٢) نفس المصدر المتقدم .

فمزاء عن هذا المصاب فإنه يوم بيوم والحروب سجال
هذا بذاك ولا نغير دهرنا ولكل دهر دولة ورجال^(١)
ولكن أين هذه الأشعار وأمثالها من الشعر الذى قيل فى يوم كيوم القدس ؟
وأما الميزة الثانية ؛ من الميزات العامة للأدب المصرى فى العهدين الأيوبي والملوكى فهى :

شروع البديع

ونحن نعرف أن البديع قديم فى الأدب العربى ؛ وذلك منذ عهده بمسلم بن الوليد
وأبى تمام وأبى العلاء المرى . إلا أن الأدب المصرى انتقل بالبديع نقلة جديدة ، وذلك
على أيدي الشعراء والكتاب فى العصر الفاطمى ، ثم على يد القاضى الفاضل بوجه خاص
فى العصر الأيوبي ، ثم مضى الأدب فى هذا التيار فى العصر الملوكى .

أجل - ظهر فى شعر مسلم بن الوليد الميل إلى استخدام الطباق ، والمقابلة ،
والجناس ، وخاصة جناس الاشتقاق . ثم انفرد أبو تمام أيضا بأشياء فى البديع ، منها المشاكلة^(٢)
والاستمئان بالألوان ، واستخدام الأفكار الفلسفية ، والصور الغريبة على سبيل الاستمارة ؛
وهو ما سميناه « بتجسيم المعانى ، وتشخيص الجماد »

وأتى أدباء العصر الفاطمى ، فظهر فى أدبهم الميل إلى هذه الانواع البديعية المتقدمة
كلها ، وأسرفوا كذلك فى السجع ، والجناس ، وتجسيم المعانى ، وتشخيص الجماد .
ثم أتى أدباء العصر الأيوبي فتبعوهم فى جميع هذه الصفات ، وبالغوا من جانبهم
فى اصطناعها ، وأسرفوا إسرافاً لم يبلغه أحد من قبل . ولم يكتفوا بذلك حتى أضافوا
من عندهم أشياء جديدة ، كان زعيمهم فيها :

(١) نفس المصدر

(٢) وهى أن تأتى بلفظ واحد مرتين فى موضع واحد بحيث لا يختلف معناه فى المرة الأولى عنه
فى المرة الثانية كما فى قول أبى الطيب : « لك يا منازل فى القلوب منازل »

القاضى الفاضل

وكان من أهم هذه الأشياء التى أضافها أديب العصر الأيوبي :
أولا - التورية .

وثانيا - نثر القرآن على طريقة ابن العميد فى نثر الأشعار .
وإلى هاتين الخاصتين أضافت المدرسة الفاضلية خاصتين أخريين ليستا من خلقها
فى الواقع ، ولكنهما من خلق المدارس الأدبية التى سبقها . غير أن المدرسة الفاضلية
هى صاحبة الفضل فى الوصول بهاتين الخاصتين إلى أقصى الشوط ؛ وهما :
أولا - التوجيه .

وثانيا - الإفتباس أو التضمين .

فأما « التورية » فالقاضى الفاضل « هو الذى عصر سلاقتها لأهل عصره ، وتقدم
على المتقدمين بما أودع منها فى نظمه ونثره الخ »^(١) . ومنها قوله :

بالله قل للنيل عنى إننى لم أشف من ماء الفرات غليلا
يا قلب كم خلقت ثم بثينة وأظن صبرك أن يكون جيلا

وأما « نثر القرآن » ، فالمقصود به أن القاضى الفاضل كان يأتى ببعض الآيات القرآنية ،
فينثرها فى رسائله ، ويدمجها إدماجا حسنا فى كلامه ، فكانها جزء من هذه الرسائل ،
ومن ذلك ، قوله فى رسالة إخوانية :

« ولا نسأل عن خاطر تنناوب عليه النوب ، ولا يأوى إلى ظل إلاَّ وجده ذا ثلاث
شعب ؛ ودعنى أدع هذا الينم الذى هو قلمى ، وأخيط هذا الجرح الذى هو فى النخ »^(٢)
وقوله من رسالة اخوانية أخرى :

(١) خزانة الأدب للحموى — أنظر باب التورية

(٢) الفاضل من كلام القاضى الفاضل ص ٤ ب — مخطوط .

« أهلاً بطلعته ، فإنها في غربنا مشرقة ، وبخواطره ، فإنها لا تدخل من باب واحد ،
وتدخل من أبواب متفرقة الخ » (١)

وقوله : « ولقد فضح الأوائل ، وأتعب الأواخر ، ونبذ للناس الحصى ونظم الجواهر ،
وتمسك بعصم الكلمات المؤمنات ، وتمسك البلقاء بعصم الكوافر الخ » (٢) .

وانظر الى قوله « بعصم الكلمات المؤمنات » ؛ ففيه شيء من « تجسيم المعنى » إذ
جعل من الكلمات مؤمنات وكافرات ، وجعل لها معاصم يمسك بها البلقاء ، ونحو ذلك
عما هو مشهور في أسلوب القاضي الفاضل .

وأما « التوجيه » فهو استخدام المصطلحات العلمية على اختلافها في الأدب . ولقائل
أن يقول : لم خصصنا التوجيه بالذكر دون غيره من الأضرب البديعية التي ذاعت يومئذ
في الأدب ؟ . وجوابي عن ذلك : أتى وجدت الأدب المصري في ذلك الوقت قد أسرف
في هذا الضرب البديعي إسرافاً دعائياً إلى أن ننظر إليه هذا النظر .

وقد اختلف الذوق الأدبي نفسه في « التوجيه » . فذهب ابن سنان الخفاجي في القرن
الخامس الى عدم جوازه ، وذلك في كتابه « سر الفصاحة » . وأتى القرن السابع فظهر
فيه كتاب « المثل السائر » وفيه أنكر ابن الأثير ذلك على ابن سنان الخفاجي ، ودافع
ابن الأثير عن (التوجيه البلاغي) دفاعاً حسناً ، وجاء دفاعه معبراً عن الذوق الأدبي
العام لأهل مصر في ذلك العصر .

والعلوم التي استمد التعبير الأدبي شيئاً من مصطلحاتها على سبيل (التوجيه)
كثيرة منها : النحو ، والصرف ، والمنطق ، والفلسفة ، والفقه ، والحديث ، والكلام ،
والخط ، والتاريخ الخ .

(١) نفس المصدر ص ١٠ .

(٢) نفس المصدر ص ٧ .

فن التوجيه النحوى على سبيل المثال — قول ابن سناء الملك :
له قم ضاق فلم يستطع أن يخرج اللفظ بتقسيم
ما فوه ميم ولكنفه علامة الجزم على الميم

ومن التوجيه الفقهى على سبيل المثال — قول الشاعر :
وجدتك بحرراً طَبَّقَ الأرض مده فلم يبق عندي رخصة للتيمم
ومن التوجيه التاريخى — قول ابن سناء الملك أيضاً :

دعا القلب (أنصاراً) من الهم والأسى

فصادف (أوساً) من دموى (وخزرجاً) !

وأما « التضمين » وهو غير نثر القرآن الذى مر ذكره ، فقد أكثر منه شعراء ذلك العصر ، وضمنوا شعرهم كثيراً من القرآن حيناً ، والحديث حيناً ، وأشعار القدامى والحدثين حيناً آخر ، وهكذا . ولعل جمال الدين بن نباتة أشد أولئك الشعراء إسرافاً فى التضمين : وكان لهذا الشاعر شغف كذلك بمعارضة القصائد القديمة والحديثة ، فعارض المتنبي ، وعارض ابن النبيه ، وغيرها كثيرين .

ثم أن الأدب المصرى فى العصور التى نعتى بتاريخها كان على مذهب أو مدارس ثلاث :

مدرسة البديع — وزعيمها القاضى الفاضل . ومن تلاميذها ابن سناء الملك ، وابن النبيه ، وعمر بن الفارض ، وعبى الدين بن عبد الظاهر ، وابن نباته ، وغيرهم .
ومدرسة المعانى — وزعيمها البهاء زهير ، وصديقه جمال الدين بن مطروح . ومن تلاميذها أبو الحسين الجزار ، والسراج الوراق ، ونصير الدين الحمادى ، وغيرهم .

ومدرسة سمينها (مدرسة التشبيه) ؛ لأنها أكثر من هذا النوع البياني إكثارة
بلغت نظر الباحث في الآداب الفاطمية ، والأيوبية ، والملوكية . وكان مقرها القسطنطينية ،
ومن تلاميذها على عهد الفاطميين شاعر شريف يقال له (ابن حيدرة العقيلي) :

وهو أبو الحسن علي بن الحسين بن حيدرة العقيلي ، قيل إنه من ولد عقيل ابن أبي
طالب ، وكانت له متنزهات في جزيرة القسطنطينية ، ولم يكن يشتغل بخدمة سلطان
ولا مدح أحد . ومن شعره :

كان الثريا والهلل أمامها يد مدّها رامٍ إلى قوس عسجد

« وهو من أئمة المشبيين » (١)

ومن تلامذة العقيلي في مذهب الشمرى كثيرون ؛ ظهروا بالقسطنطينية ، ومنهم : برهان
الدين بن الفقيه المتوفى سنة ٦٤٠ هـ ، وأبو المكارم محمد بن عين الدولة ، من جلساء الملك
الكمال ؛ وعبد الحكيم بن اسحق المتوفى سنة ٦١٣ هـ ؛ وكان نائباً بالقسطنطينية ، وأمين
الدولة ابن المصار ؛ وكان يرى (أنه متنبى زمانه) (٢) ، وعلم الدين بن المرصص المتوفى
سنة ٦٣٨ هـ

روى ابن سعيد « أن الوزير جمال الدين القوصي أنشد بيتين نظمهما في جارية .
وزعم أن أحداً لا يستطيع أن يأتي لهما بثالث ؛ وهما :

تبدت فهذا البدر من كلف بها	وحقك مثلي في دجى الليل حائر
وما ست فشق الغصن غيظاً ثيابه	أست ترى أوراقه تتناثر ؟
فأنشده ابن المرصص قوله مرتجلاً :	
وفاحت فألقى العود في النار نفسه	كذا نقلت عنه الحديث المجامر

(١) المقرب لابن سعيد ج ٤ ص ٥٢

(٢) نفس المصدر ص ١٠٤

وقالت فنار الدّر واصفرّ لونه كذلك ما زالت تغار الضرائر^(١)

ومن شعراء هذه المدرسة ، وهى مدرسة القسطنطين أبو الفرج الموقفى ، الكاتب المصرى . وله دار مشهورة بالقسطنطين تعرف بدار « الكاتب الموقفى » ، ومن شعره :
ناعورة نحسب فى صوتها مُميتاً يشكو إلى زائر
كأنما كيزانها عصبة رُموا برب الزمن الفادر
قد منعوا أن يلتقوا فاعتدى أولهم يبكى على الآخر
وقبل أن نتقل من مدرسة التشبيه نلقى على أنفسنا هذا السؤال وهو :

هل تأثر فن التشبيه فى الأدب المصرى بظروف الحروب الصليبية ؟ كما تأثر فن النقش مثلاً بهذه الظروف ، فظهرت فيه الصور المسيحية على بعض الأواني النحاسية المنسوبة إلى القرنين السابع أو الثامن ؟

وللاجابة عن هذا السؤال نقول : إننا لم نظفر الى الآن بصور بيانية تأثرت بظروف الحروب الصليبية ، وربما كان لكرامية المسلمين للصليبيين فى تلك العصور أثر واضح فى ذلك . ومع هذا فن الجائز أن نمثّر فيما بعد ، على نصوص أدبية تغير من هذا الرأى .

ونعود الى مدرسة البديع فى الأدب المصرى ، فنلاحظ أن زعيمها ؛ وهو القاضى الفاضل ، قد أسرف على أسلوبه فى الزينة اللفظية ، حتى ليخيل الى الباحث أنه نظر الى هذا الأسلوب ، كما ينظر الصانع الى قطعة من السجاد ، يثغلها بأصباغه وألوانه ، ويبالغ فى زركشتها مبالغة تشبع حاجة ملحة فى نفسه ، هى حاجته الى « إرضاء الفن للفن » . ولعل ذلك هو فرق ما بينه وبين مدرسة الماعنى ، بل هو فرق ما بين ذوقه وبين أذواقنا فى الوقت الحاضر . ومن هنا نظلم أدب القاضى الفاضل فى العصور الحديثة .

(١) الغرب لابن سعيد ج ٤ ص ١٠٩ ، ١١٠

(٢) الغرب لابن سعيد ج ٤ ص ٨٧

وجاء ظلمنا له من مخالفتنا لقاعدة من قواعد النقد يسيرة . وخلاصتها أنه ينبغي لنا دائما
في تذوق الأدب ، أن ننظر إلى هذا الأدب بنفس العين التي كان ينظر بها أهله اليه ،
وأن نتذوقه بنفس الطريقة التي تذوقه بها أصحابه من قبل . وإلا فكيف نقرأ بأذواقنا
الحديثة شعر جرير ، والفرزدق ، والأخطل ، وغيرهم ؟ أم كيف نقيس بمقاييسنا الجديدة
أدب ابن المقفع والجاحظ والصاحب بن عباد ومن إليهم ؟ أننا مضطرون دائما إلى أن
نتخلى عن هذه القاعدة في دراستنا لكل أدب قديم . ومن أجل ذلك نوجب على
أنفسنا :

أولا ، أن نبدأ بدراسة كل ما يحيط بهذا الأدب ، لأن في البدء بهذه الدراسة ما يعيننا
على اكتساب هذا الذوق الذي يخالف أذواقنا ، أو الحصول على تلك المعايير التي تخالف
معاييرنا . وليس معنى ذلك أن تكون أذواق المحدثين خيراً من أذواق القدماء ، أو
العكس . نعم كان العصر الذي نغنى به عصر العناية بالألفاظ ؛ وإن شئت فقل عصر
العبث بها . وربما دلنا على ذلك نكتة لفظية روتها بعض الكتب الأدبية . وفيها أن
العماد الأصمهاني اجتمع يوماً بالقاضي الفاضل فقال له : « سر فلا كُبابك القرس »
فهمم القاضي الفاضل ما عناه العماد ، وأجابه من نوع كلامه قائلاً : « دام عملاً العماد »^(١)
وهذا العبث اللفظي ، أو هذا الترف الفنى طور من الأطوار التي مر بها الأدب العربي
عامة ، والأدب المصري خاصة ، ولا ينبغي لنا أن نستخف به ، أو ننقص من قيمته .

وصها يكن من شيء فهذه القضية الأدبية موضعها من كتاب آخر غير هذا الكتاب ،
نعرض فيه ألواناً كثيرة من آثار هذه المدرسة ، ونحلل فيه نصوصاً مختلفة من هذه
الآثار ، ونوضح ما فيها من مواضع القبح ، أو مواضع الجمال .

(١) معجم الأدباء ، ج ٧ ص ٧٥

والشاهد في هذه النكتة الأدبية أن كل جملة من الجملتين السابقتين إذا كتبت أمكن قراءتها
من اليمين إلى اليسار ، كما أمكن قراءتها بالعكس . وفي ذلك ما يدل على مهارة الرجلين بالعبث بالألفاظ
كما يلعب الناس ألصاباً مختلفة بقطع الترد أو الورق أو التطريخ . وهذا النوع من العبث بدأه
بديع الزمان فكان يكتب رسالة تقرأ منكوسة كما نقرأ منكوسة .

وأما مدرسة المعاني ، فهي وإن أخذت من البديع بنصيب ، إلا أنها لم تسرف فيه إصراف المدرسة الفاضلية ، ولا كان بها ذلك التهاوت الذي امتاز به أصحاب هذه المدرسة . ومن أجل هذا ، كان تلاميذ مدرسة المعاني أدنى إلى نفوس الشعب ، وكانت لهم شهرة عظيمة بين طبقاته . واستطاعت هذه المدرسة أن تجذب إليها الكثيرين من أفراد الطبقتين ، الدنيا والوسطى ، من طبقات الشعب المصري . ومن هؤلاء على وجه التمثيل :

أبو الحسين الجزار

وقد أعجب به ابن سعيد إعجاباً عظيماً ، وأعرب عن إعجابه هذا في كتابه المغرب ، وفيه قص لنا كثيراً من أخبار هذا الشاعر الشعبي الكبير ، وكيف أنه أضانه في منزله زماناً ليس بالقصير ، وكيف لقي من كرمه ، ولطف معاشرته ما أنطق لسانه بهذا الثناء والتقدير . وكان الجزار يستوطن القسطاط ، فذكره من أجل ذلك ابن سعيد ضمن شعرائها ، وقال عنه : « نشأ بين ساطور ووَضم ، ولم يرفع له في بيت نباهة ، ولا مجلس حشمة علم ، من أحسن الناس شكلاً وأظرفهم ، وأحلام بيانا وأبدعهم مطاوعة وأنظفهم . ذوبزة تصلح للرؤساء السراة ، ومروءة لا توجد إلا عند السادة الأُبابة ؛ وسلمنى عن ذلك فأنى به خير النخ » .

ولم يستنكف هذا الأديب الطريف المسمى بالجزار أن يطلق على ديوانه اسماً شعبياً كذلك يدل عليه ، فسماه « تقطيف الجزار » . ومنه قوله :

لأننى ياسيدى شرف الله ين إذا مارأتنى قصابا
كيف لا أشكر الجزارة ما عشتُ حفاظاً وأرفض الآدابا
وبها أضحت الكلاب ترجي

ى وبالشعر كنت أرجو الكلاب بالخ (٢)

وإذا عرفنا أن مدرسة البديع كانت تكلف بضرب من ضروبه « كالتوجيه » ، وعرفنا أن هذا الضرب الأخير كان بحاجة في فهمه إلى شق العلوم التي استمد الشعر منها بعض المصطلحات ، فنقلها بذلك من دائرة العلم إلى دائرة الأدب ، أدركنا أن أدب المدرسة الفاضلية كان لا يفهمه ، ولا يتذوقه غير الطبقات المثقفة من الشعب المصري . وأما مدرسة المعاني فكان يفهمها ويتذوقها كل فرد من أفراد هذا الشعب . وإنها للملاحظة لطيفة أيضاً تلك التي يلاحظها كل من يبحث قليلاً في أدب هذه المدرسة ، فيعرف أنها تتألف من أصحاب المهن البسيطة غالباً ، فمن رجالها الجزار ، ومنهم السراج ، والوراق ، والخياط ، والزيات ، ومنهم الحامى ، نسبة إلى الحمام وهكذا .

تلك نظرة مجلى إلى الآداب المصرية منذ ظهرت لها شخصيتها التي استقلت بها عن الأدب العربي في سائر البلاد الإسلامية ؛ لم نستطع أن نجعلها تنسج حتى تشمل جميع الأدباء ومذاهبهم الفنية ؛ ولا أن تنسج فنشمل النظر في الكتابة بجميع أنواعها الديوانية ، والتاريخية ، والإخوانية ، والشعبية ؛ ولا أن تنسج فنشمل البحث في فن الخطابة الإسلامية .

وكل ذلك موضعه كتاب آخر خصصناه للحركة الأدبية في مصر ، وسيظهر بمشينة الله تعالى في أقرب وقت .

الفصل الثامن

التاريخ

منذ الفتح العربي لمصر ، والمؤرخون المصريون يهتمون بتاريخ بلادهم ، ويعنون به عناية كبرى . وكان من أوائل الذين أرخوا لمصر ، أو من أقدم من وصلت إلينا مؤلفاتهم في تاريخ مصر :

ابن عبد الحكم :

وهو عبد الرحمن بن عبد الله بن عبد الحكم الملقب بأبي القاسم . انحدر من أسرة مصرية كريمة . « وكان أبوه ضليعاً في الحديث والفقه ، وألف فيهما كتباً كثيرة ، وانتهت إليه رئاسة الطائفة المالكية بمصر » (١) . وكان له أبناء أربعة ، كلهم من مشاهير الرجال . وقامت هذه الأسرة كثيراً من الإضطهاد في أيام الخليفة الواثق (٢٢٧ - ٢٣٢ هـ) لأنها رفضت يومئذ أن تقول بخلق القرآن .

ونعود إلى عبد الرحمن فنرى أنه كان كبير العناية بدراسة الحديث ، معتمداً في ذلك على محدثين من المصريين ، منهم أبوه .

ومن أشهر مؤلفات ابن عبد الحكم كتابه المعروف باسم :

« فتوح مصر والمغرب » ، وهو كتاب في سبعة أجزاء ؛ منها جزء خاص بمصر (٢) أفاد المؤرخون كثيراً منه . ومن هؤلاء الكندي المتوفى عام ٣٥٠ هـ ، وابن زولاق المتوفى ٤٥٤ هـ ، وابن دقاق المتوفى عام ٨٠٩ هـ ، والمقرئ المتوفى عام ٨٤٥ هـ ، وأبو المحاسن

(١) دائرة المعارف الإسلامية ص ٢٢١

(٢) طبع هذا الجزء تحت إشراف السيو هنري ماسيه Massé عام ١٩١٤ م . ونشره كذلك

الاستشرق توري Torrey عام ١٩٢٠ م .

المتوفى عام ٨٧٤ هـ ؛ وأخيراً السيوطى الذى انتفع به أكثر من غيره .
يقول الأستاذ تورى Torrey « ومع ما نقله هذان المؤرخان (بريد المقرئى والسيوطى)
عن ابن عبد الحكم فإن هذا الذى نقله عنه لم يكن فى روعة كلام ابن عبد الحكم
نفسه . أما ياقوت فقد آثر النقل حرفياً فيما يختص بمصر » ^(١) . وتوفى ابن عبد الحكم
بالفسطاط عام ٢٥٧ هـ .

وهنا نلاحظ أن أوائل المؤرخين لمصر الإسلامية كانوا جميعاً « إخباريين » . بمعنى
أنهم يكتفون بجمع الأخبار على طريقة المحدثين فى جمع الحديث ؛ دون أن يتعرضوا
لتحليلها أو استخراج النتائج السياسية والاجتماعية من خلالها ؛ كما فعل المؤرخون
المسلمون فيما بعد . ومن الإخباريين الذين عنوا بمصر :

الكندى

محمد بن يوسف بن يعقوب المتوفى عام ٣٥٠ هـ . وهو غير الكندى الفيلسوف .
والكنديون جميعاً قحطانيون من عرب الجنوب . وقد لاحظ المؤرخون أن السواد
الأعظم ممن اشتركوا فى الفتح العربى لمصر كانوا من النخبة ؛ برغم أن الديانة اليهودية كانت
منتشرة فى بلاد اليمن قبل الإسلام مباشرة .

ومهما يكن من شيء ، فالكندى الذى نتحدث عنه مصرى المولد . ولد بقرية من
قرى مصر عام ٢٨٣ هـ ؛ ودرس الحديث على شيخه الكبيرين : ابن قديد المصرى ،
والنسائى الفارسى . وهما من أجل فقهاء الشافعية فى عصره .

ولم أشهر الكتب التى ألفها الكندى كتابه :

الولاية والقضاة : ويشتمل الكتاب ، كما يدل عليه عنوانه ، على تاريخ للولاية والقضاة
الذين تولوا حكم مصر منذ الفتح العربى إلى قرب زمن المؤلف .

(١) أنظر دائرة المعارف الإسلامية ، مجلد الأول ، العدد الرابع ، ص ٢٢٢

والكتاب على هذا كتابان منفصلان ؛ أحدهما خاص بالولاية ، والآخر خاص بالقضاة . والمؤلف يأتي بهؤلاء وهؤلاء بحسب الترتيب الزمني لجيئهم إلى الديار المصرية . والمصريون بطبيعتهم — يميلون في تصنيف الكتب إلى تبويبها وتفصيلها على هذا النحو . ويخالفون في ذلك مصنفى العراق ؛ ممن كانوا إلى زمان الجاحظ على الأقل لا يحبون تبويب الكتب ، ولا تقسيمها بهذه الطريقة .

والقارئ للكتب التاريخية إلى عصر الكندى يخرج منها بنتيجتين هامتين : أولاها — أن مصر منذ الفتح العربى كانت تشهد نوعين من الحياة السياسية والاجتماعية ؛ هما حياة الجند الفاتحين ، وحياة القبط من سكان مصر الأصليين : الأولون يشتغلون بالجيش والإدارة ، والآخرون يشتغلون بالحرث والزراعة .

والثانية — أن النظام الذى ساد الحياة العربية المصرية هو النظام القبلى . وكثيراً ما كانت الفتن بين القبائل العربية المصرية تنشب كلما عزل والٍ قديم ، وأتى مكانه وال جديد . وأكثر من هذا دلالة على النزعة القبلية أن الولاة المصريين كانوا — وهم بمصر — لا يفكرون دائماً إلا فيما يعود بالخير على قبائلهم .

هذه المعلومات التاريخية ، والنتائج الاجتماعية ، وأشباهها ، يمكن استخلاصها من كتب التاريخ المصرى عامة ، وكتاب الولاية والقضاة خاصة .

ولندع الكندى إلى غيره من مؤرخى مصر من بعده ؛ ومنهم :

ابن زولاق ، وهو أبو محمد الحسن بن إبراهيم بن الحسين المصرى المؤرخ . صنف كتاباً فى فضائل مصر ، وذيلاً على قضاة مصر للكندى . ومات فى ذى القعدة سنة ٣٨٧ هـ عن إحدى وثمانين سنة (١)

المسمى

ومن الإخباريين كذلك المسيحى نسبة إلى جده المسيح . وهو الأمير المختار عز الملك

محمد بن عبد الله بن أحمد الحراني الأصل . ولد بمصر وكان شيعياً . صنف كتاباً في تاريخ مصر مدحه ابن خلدون ، وكتاباً في النجوم ، وكتاباً في التصريح والتلويح من الشعر . وتوفي عام ٤٢٠ هـ . وقد اعتمد عليه مؤرخون كثيرون . ومنهم أبو شامة صاحب كتاب الروضتين — وسيأتي ذكره . وفي ذلك ما يدل على أن العلم لم يعرف التفرقة بين المذاهب المختلفة . فهذا أبو شامة السني لا يجد غضاضة على نفسه في الأخذ عن المسيحي الشيعي ، ويعتمد عليه في روايته .

وقد شهد العصر الفاطمي مؤرخاً آخر له خطره في حركة التاريخ المصري ؛ وهو : القاضي أبو عبد الله محمد بن سلامة بن جعفر . وكان فقيهاً شافعيًا ، تولى القضاء بالديار المصرية ، وروى عنه الخطيب البغدادي ، واعتمد عليه المقرئ . وتوفي عام ٤٥٤ هـ . ومن كتبه الشهاب ، والخطط وغيرها .

ومن شهدهم العصر الفاطمي من المؤرخين مؤرخ عرف :

باب أبي طي

ولا نعرف عن هذا المؤرخ الشيعي شيئاً ما أكثر من أن تاريخه يعتبر من أهم مصادر الدولة الفاطمية في العصر الأخير من عصورها . وقد ذكره كثيرون من المؤرخين على أنه مصدر للتاريخ الفاطمي بهذا المعنى . وبسبب ذلك اضطررنا إلى الإشارة إلى تاريخه هنا إتماماً للفائدة . والذي جعل من ابن أبي طي مصدراً هاماً إلى هذا الحد هو مذهبه الشيعي أولاً ، وموطنه بحلب بعد ذلك . ولأمر ما كانت حلب في عصر الظاهر غازي ملتقى نخبة من فضلاء المصريين ، كابن ممتاى المتوفى عام ٦٠٦ هـ ، وابن القفطي الذي استقر بهذه المدينة منذ عام ٦٠٢ هـ ، وأصبح وزيراً بها عام ٦١٢ هـ ، وكالشريف الإدريسي الذي لعب دوراً هاماً في القلاقل التي حدثت بمصر في عهد العاضد الفاطمي . ويحدثنا الأستاذ كلود كاهين عن مصادر ابن أبي طي ، فيذكر منها الشريف

الإدريسي هذا ، وشمس الخلافة موسى . وهذا الأخير هو أحد الأمراء الذين كان لهم شأن في النزاع بين شاور وشيركوه . ويسأل الأستاذ كلود نفسه بعد ذلك : هل يعتبر ابن أبي طى مصدراً كذلك لابن ظافر ، وابن الأثير ، وابن ميسر ، وابن خلكان ؟ ويجري في ذلك بحثاً دقيقاً ، يعلن في نهايته أنه لا يستطيع الوصول إلى حكم نهائي في هذه المسألة ^(١) .



وأخيراً نصل إلى مؤرخي مصر في المصريين الأيوبي والملوكي الأول . فنجد أنفسنا أمام جمع كبير من أولئك المؤرخين الذين يختلفون في نزعاتهم وأهوائهم ومذاهبهم في كتابة التاريخ . ولقد رتبهم الباحثون طبقات خمساً : طبقة لكتابة السير الخاصة ، وطبقة للتراجم العامة ، وطبقة لتواريخ المدن والبلدان ، وطبقة لتواريخ الدول ، وطبقة للتاريخ العام .

ونحن - إذ نتظر في أولئك المؤرخين - نستطيع أن نقسمهم ؛ تارة بحسب الأسلوب الذي اصطنعوه في كتابة التاريخ ، وتارة بحسب الموضوع أو طريقة التأليف . فأما تقسيمهم بحسب الأسلوب ، فقد كان هؤلاء المؤرخون على مذهبين :

الأول - وهو الأقل - مذهب يلتزم فيه المؤرخ السجع ، ويراعى فيه أنواع البديع وهو مذهب المواد الأصفهاني ومن نحاً نحوه ^(٢)

والثاني - مذهب سهل ؛ لا يتقيد المؤرخ فيه بشيء من ذلك ؛ وهو مذهب الكثرة المطلقة من المؤرخين ، من لدن الطبري إلى عصر المالك .

غير أن استخدام الزينة اللفظية في كتابة التاريخ يضر بها ضرراً بليغاً ، وتصبح

Quelques Chroniques anciennes relatives aux derniers Fatimides (١)
Par : Claude Cahen.

Bulletin de l'Institut Français d'archéologie orientale. Ton XXXVII

(٢) سبق لـماد الأصفهاني إلى كتابة التاريخ بالسجع رحل اسمه (البيني) في كتاب له كعب في سيرة السلطان محمود بن بككين . وذلك قبل الماد بنحو قرنين .

عناية المؤرخ نفسه منصرفة إلى تحقيق الألوان البلاغية في تاريخه أكثر من انصرافها إلى شرح الحوادث التاريخية شرحاً من شأنه أنه يجلو غامضها ، ويتمرض لوصف علها ونحو ذلك . من أجل هذا وجدنا مؤرخاً عظيماً من مؤرخي الدولة الأيوبية ؛ هو أبو شامة يذكر المصادر التي اعتمد عليها في كتابه « الروضتين » ؛ فيذكر منها كتابين للعماد الاصفهاني ؛ وهما كتاب الفتح القدسي ، وكتاب البرق الشامي ؛ ثم يقول :

« إلا أن العماد في كتابه طويل النفس في السجع والوصف ؛ يعمل الناظر فيه ، ويذهل طالب معرفة الوقائع عما سبق من القول وينسيه . فحذفت تلك الاسجاع إلا قليلاً عما استحسنتها في مواضعها ، ولم تك خارجة عن المقصود من التبريد بالحوادث والوقائع . . . وانتزعت المقصود من الاخبار من بين تلك الرسائل الطوال ، والاسجاع الطوال ، والاسجاع المفضية إلى الإملال . وأردت أن يفهم الكلام الخاص والعام »^(١) . وأما تقسيم المؤرخين المصريين بحسب الموضوع ؛ فان نظرة عامة في أنواع هذه التواريخ ، تقفنا على ملاحظة هامة — وذلك من وجهة النظر المصرية الخاصة ؛ وهي أن نسبة كبرى من هذه التواريخ إنما كتبت في التاريخ المصري الخاص ، لا التاريخ الإسلامي العام .

ومهما يكن من شيء فنؤرخو المصريين الأيوبي والملوكي يمكن أن ينقسموا — في جلهم — إلى طبقات أربع :

فطبقة عنى أصحابها بكتابة السير . ومثل هؤلاء ابن شداد في كتابه (النوادر السلطانية) في سيرة السلطان صلاح الدين الأيوبي ؛ ومحبي الدين بن عبد الظاهر في سيرة السلطان الظاهر بيبرس الملوكي .

وطبقة عنى أصحابها بكتابة التراجم . وهؤلاء نوعان : نوع كتب في التراجم الإسلامية عامة . ومثل هؤلاء القفطي في كتابه (إخبار الطوائ بأخبار الحكماء) ، وابن

(١) أظفر مقدمة كتاب الروضتين ص ١

أبى أصيبعة في كتابه (عيون الأنباء في طبقات الأطباء) ، وابن خلكان في كتابه (وفيات الأعيان) ، والصفدي في كتابه (الوافي بالوفيات) .

ونوع ثمان كتب أصحابه في التراجم المصرية خاصة . ومثل هؤلاء الأدفوى في (الطالع السعيد الجامع لأسماء نجباء الصعيد) .

وطبقة عنى أفرادها بتاريخ الدول الإسلامية عامة . والغريب أن هؤلاء بمصر قليلون جداً ، وذلك بالقياس إلى أمثالهم في غير مصر من البلاد الإسلامية الأخرى . ففي مصر وحدها لا نكاد نذكر من هؤلاء غير رجلين :

أولهما — ابن الراهب القبطي المتوفى سنة ٦٨١ هـ . وهو أبو شاكر بطرس بن الراهب بن المذهب . كان شملسا في دير الكنيسة المعلقة بالفسطاط سنة ٦٦٩ هـ ، وما زال هناك حتى مات . وخلف لنا كتابا في التاريخ العام ، يبدأ بآدم ، وذكر من بعده من الآباء إلى قضاة بني إسرائيل ، فلوك الروم ، إلى مجيئ المسيح . ثم أتى بسير البطارقة وما جرى في أيامهم . ثم أتى بتاريخ الخلفاء الراشدين ومن بعدهم إلى أيامه هو . وقد اهتم الفرنج بهذا الكتاب وترجموه إلى اللغة اللاتينية ، وعنى الأب شيخو بالأصل العربي له عناية كبيرة ، معتمداً في ذلك على نسخة منه في الفاتيكان (١) .

والثاني — بيبرس المنصوري المتوفى سنة ٧٢٥ هـ . وهو الأمير ركن الدين بيبرس المنصوري الدوادار ؛ من مماليك السلطان المنصور قلاوون . تولى له إمارة (الكرك) وكان وزيراً في زمن الملك الأشرف . ومؤلفه الذي نشير إليه هو (زبدة الفكرة في تاريخ الهجرة) . وهو تاريخ عام للدولة الإسلامية من أولها إلى سنة ٧٢٤ هـ . وذلك في أحد عشر مجلداً ، رتبته على حسب السنين . ولا يعرف الباحثون — حتى اليوم — شيئاً هاماً عن هذا الكتاب ؛ لأنهم لم يعثروا إلا على بعض أجزائه مفرقة بين مكاتب

(١) تاريخ آداب اللغة لجورجي زيدان ج ٣ ص ١٨٥ .

باريس وأكسفورد ، وغيرها (١) .

وطبقة على أفرادها بتاريخ الدول المصرية خاصة . وهؤلاء هم الكثرة الغالبة من المؤرخين الذين ينتمون إلى العصور التي تعنى بها هنا . فمنهم العاد الأصفهانى ، وأبو صالح الأرمسى ؛ فى القرن السادس ؛ وعمارة النجى ، وأبو شامة ، وجمال الدين بن واصل (٢) ، وابن الجزار ، فى القرن السابع ، وابن حبيب الحلبي ، وابن وصيف شاه ، وابن دقاق ؛ فى القرن الثامن ويصح أن يأتى قبل هؤلاء جميعاً ، فى الترتيب الزمني عبد الرحمن بن على البيهقي المعروف بالقاضى الفاضل . ولهذا الزعيم السياسى الأدبى العلى الكبير كتاب يعرف باسم (المياومات) أو (المتجددات) ، يتحدثنا عنها المقرئزى أحياناً ، ويعتمد عليها فى كتابه (الخطوط) أحياناً . ولكن معلوماتنا عن هذه المياومات تقف عند هذا الحد . وأكبر الظن أنها كانت نوعاً من المذكرات اليومية التى كان القاضى الفاضل يسجل فيها أهم الحوادث السياسية وغير السياسية تسجيلاً من شأنه أن يعين فى كتابة رسائل الديوان .

ثم إنه كان لبعض من ذكرناهم من المؤرخين هنا عناية كبرى بكتابة السيرة النبوية .

والحق أن سيرة النبي كانت تحتل مكاناً ممتازاً فى الشعرين الأيوبي والملوكي ، كما كانت تحتل مكاناً ممتازاً فى الكتابة التاريخية لهذين العهدين أيضاً . ومن اشتهروا يومئذ بكتابة السيرة النبوية رجل يقال له :

(١) فهذان هما المؤرخان المصريان اللذان كتبوا فى التاريخ العام . أما غير المصرين فإن الباحث يظفر منهم بعدد كبير ممن كتبوا فى التاريخ العام للمسلمين . ومنهم على سبيل المثال : ابن الأثير الجزري المتوفى عام ٥٥٥ هـ . وأبو القداء صاحب حماء المتوفى عام ٧٣٢ هـ ، وشمس الدين الذهبي المتوفى عام ٧٤٨ هـ ، وابن الوردي المتوفى عام ٧٤٩ هـ ، وابن كثير المتوفى عام ٧٧٤ هـ وغيرهم .
(٢) قبل أن لاين واصل كتاباً كذلك فى التاريخ العام عنوانه (التاريخ الصالحى) .
أنظر : دائرة المعارف الإسلامية المجلد الأول ، العدد الخامس ، ص ٣٠٠

(ابن سيد الناس) المتوفى سنة ٨٧٣٤ . وهو فتح الدين اليعمرى الأندلسي من كبار المحدثين . . كان ينمى إلى أسرة عربية سكنت إشبيلية ، وأما هو فولده القاهرة وذلك فى عام ٨٦٦١ ، ورحل إلى دمشق ، ثم عاد إلى القاهرة ، ودرس بالمدرسة الظاهرية ، وكان من بيت رياسة ، وعلم ، وأدب ؛ وله كتابان :

عيون الأثر ، فى فنون المغازى والشمال والسير ، فى غزوات سيد ربيعة ومضر ، إذ هى أشرف شمائل البشر . وهو من مطولات السيرة النبوية ؛ استخرجه مما كتب فى هذه السيرة قبله .

وكتاب بشرى اليبب فى ذكرى الحبيب . وهو قصيدة تاريخية فى مدح النبى .



ومها يكن من أمر هذه التواريخ ، على اختلافها ، فقد كتب معظمها بطرق غير فنية فى جملها . إذ غلبت على أكثرها — كما يقول المستشرقون — « صنعة الفسيفساء » بمعنى أن أجزاءها منفصلة بعضها عن بعض ؛ وذلك بسبب كتابتها على نظام السنوات . وفيما يختص بالحوادث القديمة ؛ نجد مؤرخى العصرين الأيوبي والملوكى ينقلون دائماً عن سبقهم .

وأما ما يختص بحوادث العصر الذى عاشوا فيه ، فإنهم اكتفوا بإيراد هذه الحوادث لإيراداً دقيقاً وإن كانوا — فى الوقت نفسه — لا يترضون لنقدها ، أو التعليق عليها ، أو توضيح ما عسى أن يكون لها من أثر فى الحوادث التالية لها ؛ وهكذا . ولأرب أن نظام الكتابة بترتيب السنين — وهو النظام الذى اتبعه الطبرى وابن الأثير — كان هو المسؤول أيضاً عن هذا النقص أو التقصير .

فمن عيوب هذه الطريقة — وهى كتابة التاريخ بحسب السنين — أنها تقطع الحوادث تقطيعاً ضاراً ، فلا يستطيع المؤرخ فى مثل هذه الحالة أن يوضح تسلسل

الحوادث ، ولا يعرف كيف يفلسفها . لأن من هذه الحوادث نفسها ما يقع في عدة سنوات ، فتكتب الحادثة الواحدة من هذا النوع جزءاً جزءاً ، ولا تعطى للقارىء دفعة واحدة .



نريد بعد ذلك أن نقف وقفات قصيرة عند طائفة قليلة من أولئك المؤرخين ، لأن المجال لا يتسع للوقوف عندهم جميعاً . وسنختار منهم سبعة ؛ وهم العماد الأصفهاني ، وابن واصل ، وابن دقان ، كاشطة لمؤرخي الدول المصرية الإسلامية ؛ وابن خلكان ، والقفطي ، والأذفوي ؛ كأمثلة لمن كتبوا في التراجم وابن شداد ومحي الدين ابن عبد الظاهر كتالين لمن كتبوا في السيرة :

العماد الأصفهاني

وهو ابو عبدالله محمد بن صفى الدين الملقب عماد الدين الأصفهاني . نشأ بأصفهان ، وأتى بغداد في حياته ، ودخل المدرسة النظامية . ثم انتقل إلى دمشق عام ٥٦٢ هـ ، وسلطانها يومئذ الملك العادل نور الدين ، وهناك نشأت صداقة بينه وبين نجم الدين أيوب ، والد صلاح الدين الأيوبي ، قربه ؛ وورث صلاح الدين عن أبيه مودة العماد ولازمه هذا ملازمة قوية ، يقيم لقيامه ، ويرحل لرحيله . ثم انتقل صلاح الدين إلى مصر فكان العماد معه في كل مكان . وحظي الرجل عند السلطان بمكانة لاتدانيها غير مكانة القاضي الفاضل . وكان العماد رئيساً لديوان الإنشاء في الدولة النورية ، وذلك في فترة تاريخية من أدق فترات مصر والشام . ونعني بها الفترة التي كان نور الدين مشغولاً في أنثائها بمحاربة الصليبيين ؛ ومن أجلهم فكر كذلك في احتلال مصر ، حتى تم له ذلك على يد صلاح الدين الأيوبي . وفي فترة كالتى نشير إليها الآن — يكون من

أصعب الأمور على الباحث أن يفرق بين مصر والشام ؛ بل عليه في مثل هذه الحالة أن ينظر إلى رجال كل قطر منهما على أنهم رجال القطر الآخر . وفي ذلك ما يبرر نظرنا إلى العماد الأصهباني على أنه مصري بهذا المعنى .
ومهما يكن من أمر هذا العالم الأديب فالتنا نغني هنا بنتاجه العلى . ومنه هذه الكتب :

كتاب الفتح القدسى في الفتح القسى . وهو في تاريخ سبع سنوات فقط من حياة السلطان صلاح الدين إلى عام ٥٨٣ هـ ؛ وهو العام الذى فتح السلطان فيه بيت المقدس . والقاضى الفاضل هو الذى أطلق على كتاب العماد هذه التسمية ، فسماه الفتح القدسى نسبة إلى بيت المقدس ؛ في الفتح القسى نسبة إلى قس ابن ساعدة الأيادى ، خطيب العرب في الجاهلية ، وكان قس معروفاً إذ ذاك بالسجع ، وكان العماد الأصهباني قد جمل كتابه هذا سجعاً من أوله إلى آخره ؛ فاستحسن القاضى الفاضل هذه التسمية ؛ وقصده منها أن الله فتح على العماد في سجعه هذا كما فتح على قس بن ساعدة الإيادى من قبله في السجع والبلاغة أيضاً .

ومنها — أعنى من كتب العماد التاريخية — البرق الشامى . افتتحه بذكر شىء عن نفسه ، وشفى عن الفتوحات الشامية . وشبه أوقاته في ظل صلاح الدين بالبرق الخاطف لطيفها وسرعة انقضائها . ثم بسط أخبار صلاح الدين وفتوحه ، وحوادث الشام في أيامه . وذلك في سبع مجلدات .

ومنها — نصرة النطرة وعصر القطرة . وهو تاريخ للسلاجقة ووزرائهم . أخذ بعضه من تاريخ فارسى لشرف الدين أنوشروان ، وذيل عليه بما عاينه في عصره من حديث الأعيان . ^(١) وعبارة هذا الكتاب ، كعبارة الكتاب الأول — مسجوعة

(١) تاريخ آداب اللغة لجورجى زيدان ج ٢ ص ٦٢ . وفي عنوان هذا الكتاب خلاف كبير .

والعماد كتاب آخر في تراجم أدباء القرن السادس الهجرى خاصة ؛ اسماء « خريدة القصر ، وجريدة أهل المصر » . وهو ذيل على كتاب « دمية القصر » للباخرزى ، وهذا الكتاب الأخير ذيل لكتاب « ينيمة الدهر للشالبي » .
والعماد الأصفهاني بكتابه هذا يعتبر من كتاب التراجم . ولاغنى لباحث في التاريخ الأدبي لمصر في العصرين الفاطمي والأيوبي عن الخريدة ، وقد انتفعنا منه كثيراً في هذه الناحية (١) .

ويرغم طريقة السجع التي كتب بها العماد هذه المؤلفات ، فإنها كانت ذائعة في الناس ذيوياً كبيراً . وانتفع بها العلماء منهم خاصة . وكان من هؤلاء :
أبو شامة — عبد الرحمن بن اسمعيل بن عثمان الملقب شهاب الدين أبي شامة المتوفى عام ٦٩٥ هـ . وهو صاحب كتاب (الروضتين في أخبار الدولتين النورية والصلاحية) .
وأكثر ما في هذا الكتاب من أخبار مصر مأخوذ عن كتب العماد ، وذلك بعد تصنيفها من السجع — كما قال . ولهذا الكتاب الأخير ميزة — تهتم علماء الأدب — وهي أن مؤلفه غنى فيه عناية كبرى بنصوص شعرية ونثرية ، مزجها بالتاريخ في كتابه مزجاً قوياً ؛ فأمدتنا هذه النصوص بصورة واضحة للأدب الإسلامي في مصر والشام في العصر الذي أרך له .

ولكتاب الروضتين — من هذه الناحية — ما لكتاب سيرة ابن هشام من القدرة المعجبة على الإيجاء ؛ بحيث نزع أن أحداً لا يقرؤه حتى يحس في قرارة نفسه ميلاً قوياً إلى تأليف كتب في سيرة نور الدين أو صلاح الدين ، قد لانتقل في روعتها عن الكتب التي ألفت حديثاً في سيرة الرسول (٢) .

(١) توجد منه نسخة بدار الكتب المصرية . وتحت الطبع الجزء الخامس من هذا الكتاب لشعراء مصر .

(٢) وهذا مجال الاعتراف بأن قراءتكم لكتاب الروضتين هي التي أوجت إلى كتابي « صلاح الدين » وهو الكتاب الذي ألفت في العام الماضي .

ابن واصل

وهو جمال الدين أبو عبد الله محمد بن سالم . كان في أول أمره مدرسا في حماة ، ثم استدعى إلى القاهرة عام ٦٥٩ هـ ، وبعث به الملك الظاهر في مهمة إلى ملك صقلية ، وهو يومئذ الملك منفرد Manfred فمكث عنده مدة طويلة ، وصنف عنده موجزا في المنطق . ثم عاد من صقلية ، فعين قاضيا للقضاة ، فدرس لحماه ، وربما توفي عام ٦٩٧ هـ (١) . ومعنى ذلك أن ابن واصل كان من مخضرمي الدولتين الأيوبية والمملوكية ؛ وقد شهد بنفسه حوادث النصف الأخير من حياة بني أيوب . وقال عن نفسه في كتابه (مفرج الكروب) في حوادث سنة ٦١٦ هـ أن عمره كان إذ ذاك اثنتي عشرة سنة ، وأن والده كتب في هذه السنة نسخة اليمين التي استحف بها المنصور ملك حماة أهل بلده لولده الملك المظفر تقي الدين محمود ؛ وفيها — أي في هذه السنة نفسها — توفيت والدته الملك المظفر هذا ، وهي ابنة الملك العادل ، فحزن عليها وزوجها الملك المنصور حزنا عظيما ، وأمر بصعود أكبر حماة إلى القلعة للصلاة عليها ، وأسهم إذ ذاك والد جمال الدين بن واصل (٢) . ثم أتى ابن واصل بمرآة الشعراء في والدته الملك المنصور ، ومنها قصيدة لولدها المنصور هذا أولها :

دموع كالنبوٲ الهاطلاتِ لمساضٍ من مكابدي وآت
ولوعاتٍ علىٰ لها احتكام يرق لها ملام اللائمات الخ

وبذلك ينتهي الجزء الأول من كتابه (مفرج الكروب في أخبار بني أيوب) ؛ وهو الجزء الذي وصل إلينا .

وابن واصل كثير الإعتماد على ابن الأثير ، وأبي شامة ، والصاد ، وابن شداد وغيرهم .

(١) أنظر دائرة المعارف الإسلامية : المجلد الأول ، العدد الخامس ص ٢٩٩

(٢) مفرج الكروب في أخبار بني أيوب ص ٥٩٨ — مخطوط .

وكثيرا ما يميل القارئ إلى كتب له أخرى كذلك ؛ مثل كتابه التاريخ الكبير ، ولعله التاريخ الصالحى الذى مر ذكره .

وقد كان ابن واصل تلميذاً فى كتابة التاريخ لأبى شامة . فما قيل عن أبى شامة من أن الأدب يمتزج فى كتابه بالتاريخ امتزاجاً قوياً ، يقال مثله فى ابن واصل . ويضاف إلى هذا أن قارىء هذا الأخير يستطيع أن يلم إلماً عاماً بالنشاط الأدبى فى البيئات الأدبية الشهيرة فى ذلك العصر : كبيتة حماة ، وبيتة القدس ، وبيتة اليمن ، وبيتة ميفارتين ، وغيرها . وهو من هذه الناحية قريب الشبه بصاحب (شفاء القلوب فى مناقب بنى أيوب) . والأخير مؤرخ مملوكى ؛ لاشك فى ذلك .

ولعل ابن واصل — من ناحية الأسلوب — أقل المؤرخين عناية بالبديع ، لأنه لا يحسن شيئاً من ألوانه . ويظهر كذلك أنه أقلهم عناية باختيار الألفاظ . وهو من هذه الناحية بعيد الشبه عن رجل كابن الأثير ؛ عرف بإيثاره للعبارة الجزلة أو الألفاظ المناسبة لأداء المعنى .

ابن رفساه

وهو صارم الدين إبراهيم بن محمد بن أيذر العلانى الشهير بابن دقاق المصرى . يقال إن اسمه مشتق من (تمق) ؛ وهى كلمة تركية بمعنى المطرقة . كان حنفياً متحسناً لمذهبه . وله مؤلف فى طبقات الحنفية اسمه (نظم الجمان) فى ثلاثة مجلدات . تناول فى الجزء الأول منه الكلام على أبى حنيفة ^(١) . وأودى ابن دقاق كثيراً بسبب مذهبه هذا ، وزُج به فى السجن ، لأنه انتقص من قدر الإمام الشافعى فى كتاباته ^(٢) وأما مؤلفات ابن دقاق فهى كثيرة منها :

(١) انظر كشف الظنون ج ٢ ص ١٠٢ ، ج ٤ ص ١٣٦ ، ج ٦ ص ٣١٧

(٢) انظر دنرة الماروف لإسلامية المجلد الأول العدد الثالث ص ١٦٠

كتاب نزهة الأنام في تاريخ الاسلام . أكثره عن مصر خاصة . وهو مرتب بحسب السنين ؛ وصل به إلى عام ٩٧٧ هـ ، وذلك في اثني عشر مجلداً . ولهذا الكتاب أهمية كبرى ، نوه بها صاحب كشف الظنون ^(١) .

وكتاب الجواهر الثمين في سير الخلفاء والسلطين . وهو تاريخ لمصر إلى سقوط السلطان برقوق . والظاهر أنه ألف هذا الكتاب بأمر من السلطان برقوق نفسه ، ووصل فيه إلى عام ٨٠٥ هـ . ثم عاد فصنف تاريخاً في سيرة هذا السلطان وحده سماه (عقد الجواهر في سيرة الملك الظاهر) . ثم اختصر هذا الكتاب بعنوان (ينبوع الزاهر) ^(٢) . ويقول صاحب كشف الظنون أن العيني والمقلاني قد أفادا كثيراً من مؤلفات ابن دقماق هذه .

ثم كتاب الانتصار بواسطة عقد الأمصار . وهو تاريخ كبير في عشرة مجلدات ، وصف بها عشر مدن إسلامية ، وخص كل جزء من أجزاء كتابه هذا بمدينة منها . والجزءان الخاصان بالقاهرة والإسكندرية من هذه الكتب محفوظان بالقاهرة ؛ وقام على نشرهما الأستاذ فولرز . وقال ابن دقماق وأنه اعتمد في تأليف كتابه هذا على مصادر أهم من تلك التي اعتمد عليها المقرئ نفسه . ومع أن المقرئ قد تتلمذ على ابن دقماق مدة من الزمن ، فإنه لم يستفد من مصنف أستاذه . ^(٣)

ولابن دقماق كتب أخرى كثيرة أشير إليها في كشف الظنون ، كما أشار إليها المستشرق الذي نشر كتابه عن القاهرة والإسكندرية . ومن هذه الكتب : كتاب الكنوز الخفية في تراجم الصوفية . وكتاب ترجان الزمان ، في نظام الجيش .

وكتاب فرائد الفوائد ، في تفسير الأحلام الخ ^(٤)

(١) حاجي خليفة ج ٢ ص ١٠٢ ، و ج ٦ ص ٢٢٢

(٢) نفس المصدر ج ٢ ص ١٠٢

(٣) دائرة المعارف الإسلامية في الموضع السابق الذكر .

(٤) حاجي خليفة ج ٣ ص ٢٢٧ ، ٢٩٢

وتوفى ابن دتماق عام ٨٠٩ هـ ، على قول صاحب كشف الظنون ، أو في عام ٨٩٠ هـ
على قول السيوطي في كتابه حسن المحاضرة .

* * *

فهؤلاء إذن مؤرخو الدول ؛ وأما كتاب التراجم ، فأهمهم ثلاثة وهم ابن خلكان ،
والقفطي ، والإدفعي .

ابن خلكان

وهو قاضى القضاة شمس الدين أبو العباس أحمد بن إبراهيم بن أبي بكر بن خلكان
الأرملي . قيل إنه من بيت كبير في العراق ينتسب إلى البراسكة . ولد سنة ٦٠٧ هـ في
أربل ، وبدأ دراسته عام ٦٢١ هـ على الجواليقي وابن شداد في حلب . ثم درس في
دمشق ، ثم ذهب إلى القاهرة عام ٦٣٦ هـ ، وأصبح نائب قاضى القضاة يوسف بن
الحسن السخاوي ، ثم شغل وظيفة قاضى قضاة دمشق . « ولكنه صرف عن منصبه
الذى كان في أول الأمر وفقاً على الشافعية » وظل مصروفاً عنه مدة خمس سنوات .
واشتغل بالتدريس سبع سنوات بالمدرسة الفخرية بالقاهرة ، ثم رد إلى قضاء الشام ، ثم
عزل عنه للمرة الثانية ، ثم درس في المدرسة الأمينية بدمشق ، وتوفى بها عام ٦٨١ هـ ؛
وله من العمر ثلاث وسبعون سنة . ومن أشهر كتبه ، أولعله الكتاب الوحيد له :

وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان :

قيل إن ابن خلكان بدأ الكتابة فيه بمدينة القاهرة ، وذلك عام ٦٥٤ هـ ، ولكنه
اضطر إلا الانقطاع عنه في أثناء ولايته القضاء بدمشق . وأتمه في الثاني عشر من جمادى
الآخرة عام ٦٧٢ هـ . ولما كانت مؤلفات من سبقه قد فقدت معظمها ؛ فإن كتابه يعد من
أهم المصادر في التراجم والتاريخ الأدبي^(١) وهو عبارة عن معجم تاريخي قال في مقدمته :

(١) دائرة المعارف الإسلامية العدد الثالث المجلد الأول ص ١٥٧

إنه كان مولماً بالإطلاع على أخبار المتقدمين ؛ فجمع منها شيئاً كثيراً ، ونصب في تحقيق وفيانهم ، ومواليدهم ، فنقل عن سبقه ، وأخذ من أفواه الأئمة المعاصرين ، وقضى في ذلك عدة سنين ، فاجتمع عنده تراجم كثيرة ، فرتبها على حروف الأبجد ، لتسهيل مراجعتها . ولم يذكر من الصحابة ولا التابعين إلا جماعة قليلة دعت الحاجة إلى ذكرهم . « ولم يخلف ابن خلكان غير هذا الكتاب ، ولكنه يساوى مئات من الكتب ؛ فهو ذخيرة علم ، وأدب ، وتاريخ ، ولغة » (١).

وعدد تراجمه أربعين على ثلثمائة ترجمة . وباختصار يمتاز هذا الكتاب بميزات منها : أولاً — إنه ترجم للعلماء والأدباء أكثر مما ترجم للملوك والصحابة . ثانياً — أنه تحرى الدقة في تحقيق الأعلام وضبطها وتقييدها بالحركات ليسهل نطقها ، واستوثق من سنى الميلاد والوفاة .

ولكن يؤخذ على هذا الكتاب مأخذان :

أولها — أنه رتب الأعلام على أسماء أصحابها ، وإن لم يشتهروا بها ، متبعاً في ذلك سنة أصحاب المعاجم التاريخية في عصره ، ممن ترجموا لابن سينا — مثلاً — في باب الحاء ؛ لأن اسمه الحسين ، ولصلاح الدين الأيوبي في باب اليا ؛ لأن اسمه يوسف ؛ وهكذا .

ثانيهما أن ابن خلكان على الرغم من نزاهته وميله إلى الإنصاف ، فإنه لم يستطع التخلص من أثر العصبية النصرانية أو المذهبية . فرة بمدح ويسرف في المدح ، وأخرى ينتقص من حق صاحب الترجمة إلى حد أنه يفسد عليه شهرته .

على أن أهميته — بالقباس إلى العصر الأيوبي — آتية من كونه عاشر الكثيرين من علماء الشطر الأخير من حياة الدولة الأيوبية ، ورأى بنفسه كثيراً من علمائها وفضلاتها ، وكان صديقاً لهم .

(١) تاريخ آداب اللغة لجورجي زيدان الجزء الثالث ص ١٥٩

ومن الصعب علينا بعد ذلك أن نحصى بالدقة مراجع ابن خلكان ، وإن كنا نعرف إلى أى حد كان فضل المؤرخين السابقين عليه عظيماً ، ونرجح أنه كان كثيره كثير الاعتماد على النقل والرواية ، وأنه أخفى شخصيته بعض الشيء في كتابه . على أنه من حيث الأنساب ، لابد أن يكون قد اعتمد على السمعاني وابن الكلبي . وأما من حيث التواريخ فقد اعتمد على كثيرين ، منهم ابن الأثير ، والعماد الأصفهانى . ولابن خلكان ناحية أخرى ، كان من أجلها خليقاً بأن يذكر في مكان آخر من هذا البحث أيضاً ، ونعنى بها ناحية الأدب . فالواقع أن عبارة ابن خلكان في كتابه عبارة جيدة .

وهى إذا قورنت بعبارة غيره من المؤرخين توشك أن تبزها ، ولا نظير لها غير عبارة ابن الأثير . ولابن خلكان شعر لطيف أيضاً (١) .

الفقضى

وهو الوزير أبو الحسن على بن يوسف بن إبراهيم بن عبد الواحد ، الملقب بجمال الدين . ولد عام ٥٦٨ هـ بمدينة (فقط) من أعمال قوص ، فنسب إليها . وهو غير الشيخ بهاء الدين الفقضى الفقيه الذى حارب النشع بمدينة قوص ، ونجح في محاربته . تلقى جمال الدين علومه بالقاهرة ، ثم أتم دراسته ببيت المقدس ، وقضى نحواً من خمسة عشر عاماً بهذه المدينة ؛ ثم رحل بعدها إلى حلب ، وهناك عهد إليه القيام على إدارة الأموال بها عام ٦١٠ هـ . وبقي يشغل هذا المنصب إلى أن أصبح وزيراً في مدينة حلب ، وذلك عام ٦٣٣ هـ . فظل وزيراً بها حتى مات عام ٦٤٦ هـ .

وكان لجمال الدين غرام شديد بالكتب ، فكانت تحمل إليه من الأفاق ، وجمع

(١) راجع تراجم ابن خلكان في الطبعة الأخيرة من كتابه وفيات الأعيان — نصر الدكتور فريد رفاعى .

منها ما لا يوصف ؛ وكانت مكتبته تساوى خمسين ألف دينار ، ولم يكن يجب من الدنيا سواها . ولم يخلف ولداً ، فأوصى بمكتبته للملك الناصر صاحب حلب .

وأكثر كتب القفطى فى التاريخ : كنارىخ القاهرة ، وتاريخ العجم ، وتاريخ المغرب وتاريخ السلاجقة . غير أن الباحثين لا يكادون يعرفون له غير الكتب الآتية :

إنباء الرواة على أنباء النحاة ، وأخبار مصر — من ابتدائها إلى أيام صلاح الدين الأيوبي — فى ستة مجلدات ، وأخبار المحمدين من الشعراء وأشعارهم — يريد الشعراء الذين نسوا بمحمد مرتين — على حروف الأبيجد ، بحسب أسماء آبائهم ^(١) .

غير أنه لم يصل إلينا من كتب القفطى غير كتابه (إخبار العلماء بأخبار الحكماء) وهو معجم تاريخى للفلاسفة ، والأطباء ، والعلماء من العرب وغيرهم ، مرتبين فى هذا الكتاب على حروف الأبيجد كالمعتاد .

وتنحصر أهميته فى أنه يرينا صورة من علم العرب بمولفات الاغريق . وفى نهاية الكتاب يتحدث المؤلف عن حكماء تنقضى أسماءهم بالكسنى : كأبى على بن سينا وغيره . وكتاب القفطى هذا بالنوادر والطرائف أشبه منه — فى نظرى — بالكتاب العلمى الذى يتوخى فيه صاحبه الدقة والصحة . ذلك أن أخباره عن فلاسفة الاغريق — على وجه التمثيل — قليلة ، فضلاً عن أنها عارية من التحقيق العلمى فى جملتها . ومع ذلك فلا غنى للباحث عنها .

وذلك أن ابن القفطى إذا أطال الحديث عن أحد فلاسفة الاغريق ؛ كان لحديثه قيمة كبرى . ولكنه إذا اختصر فإنه يقتصر على ذكر نادرة ، أو طرفة ، ونحو ذلك . مثال ذلك أن القفطى ذكر فى كتابه الشاعر هوميروس باسم (أوميروس) فقال : كان هذا الرجل من رجال يونان ، الذين عانوا فى الصناعة الشعرية والمنطق وأجادها . وجاءه (أنابو) الماجن فقال : اهجنى لأفتخر بهجائك ، إذ لم أكن أهلاً لمديحك .

(١) أنظر فوات الوفيات ج ٢ ص ٩٦ . وانظر معجم الأدباء ج ٥ ص ٤٧٧

فقال له : لست فاعلا ذلك أبداً . قال : فأنى أمضى إلى رؤساء اليونانيين فأشعرهم بذلك . قال أوميروس مرتجلا : بلغنا أن كلبا حاول قتال أسدٍ بجزيرة قبرص ، فامنع عليه أنفةً منه ، فقال له الكلب : إننى أمضى فأشعر السباع بضغفك . قال له الأسد : لأن تعيرنى السباع بالنكول عن مبارزتك أحب إلىَّ من أن ألوث شاربى بدمك ! وعند هذا الحد تنتهى ترجمة هذا الشاعر اليونانى الكبير فى كتاب ابن الفطى . وأما مصادر المؤلف فكثيرة ، منها :

ابن النديم ، وإسحق بن حنين ، وأبو حيان التوحيدى ، والكندى ، ويحيى النحوى ، وآخرون .

والحكماء الذين يعينهم ابن الفطى فى كتابه هم أصحاب العلم بالطب ، والالتىات ، والمنطق ، والأخلاق ، والمهندسة ، والرياضة ، والفلك ، والتنجيم ، والشعر .

وفى الكتاب تظهر شخصية ابن الفطى — إلى حد ما — من حيث كونه رجلا مصرياً ، سنياً ، مبغضاً للفاسفة . وأسلوبه فى الكتاب مرسل إرسالاً تاماً ؛ اللهم إلا فى بعض قطع بسيطة من كلامه ؛ حين نرى المؤلف يعبر عن رأى ما ، متحمساً له تمحساً فورياً . فهنا يعيل المؤلف قليلاً إلى السجع ، على عادة غيره من الكتاب فى ذلك الوقت . غير أنه لا يلبث أن يعود سريعاً إلى إرسال كلامه ، غير متقيد بالسجع .

الأدقوى

وهو كمال الدين جعفر بن ثعلب بن جعفر الأدقوى الشافعى المتوفى عام ٧٤٨ هـ . كان فقيهاً ولفوياً ، ولد عام ٦٨٥ بادنو من مدن الصعيد ، وعاش بقرية بالقرب من القاهرة ومات بها .

وهو من كتاب التراجم ، إلا أنه اقتصر من هذه على تراجم المصريين خاصة .

بل كان أكثر عصبية من هذا الحد ، فوضع كتاباً في تراجم النابيين من صعيد مصر بوجه أخص . ولذا اشتهر من كتبه اثنان هما : « كتاب البدر السافر ، وتحفة المسافر ، في تراجم مشاهير القرن السابع » . وكتاب « الطالع الصعيد الجامع لأسماء الفضلاء والرواة بأعلى الصعيد » .

وقد انتفعنا كثيراً بالأخير منهما في هذا البحث كما رأيت . فقد ترجم الأديب في كتابه لثلاثة وتسعين وخمسمائة رجل وامرأة من نجباء صعيد مصر وحده . ومهد لهذه التراجم مقدمة في وصف هذا الإقليم ، وحدوده ، ومحاسنه ، وغرائبه ، وأقسامه ، ومدنه وما به من ربط وزوايا ، وأماكن للعلم والمبادة ، وأسواق ، وحمامات ونحو ذلك . ولا نطيل في وصف هذا الكتاب ، فقد رجعنا إليه كثيراً في هذا البحث - كما قلنا - وفي ذلك ما يدل على قيمته وغنائه .

وإن كان ثم شيء يؤخذ عليه ، فهذا الشيء هو تنصب المؤلف لإقليمه تعصباً كبيراً يجب أن يتنبه إليه المؤرخ . فاذا نزل ذلك فانه واجد في هذا الكتاب فوائد تاريخية ، لا يجدها في سواه .

* * *

وبحسبنا هذا القدر في الكلام عن كتاب التراجم ، لننتقل منهم إلى كتاب السير وسنكتفي من هؤلاء - كما قلنا - بأحدهم ، وهو :

ابن سراج

أبو المحاسن بهاء الدين يوسف بن رافع بن تميم بن محمد قاضي حلب . ولد بالموصل سنة ٥٥٣٩ هـ ، ودرس بها ، ثم رحل إلى بغداد ، وتعلم هناك ، وعين بهاميداً بالمدرسة النظامية ، ثم صار أستاذاً بمدرسة الموصل الكبرى . وحج بيت الله عام ٥٨٣ هـ ، وعرج في عودته

على دمشق ، حيث لقي السلطان صلاح الدين الأيوبي ، والتحق بخدمته ، وعينه السلطان قاضياً للمسكر في بيت المقدس . ولما توفي صلاح الدين رحل إلى حلب ، وعين قاضياً بها ، وكانت له مكانة رفيعة في هذه المدينة . وكان له نفوذ كبير في عهدى الظاهر والعزیز . « وقد استغل نفوذه هذا في الإكثار من المدارس ، ووقف المال عليها . » ثم اعتزل ابن شداد الناس والحكومة لمنافسة كانت بينه وبين آخرين معه على قضاء حلب ، ونزع ابن شداد طبلسانه . فأتى الملك الظاهر ، وجلس مجلساً عاماً أحضر فيه الأكابر ، ثم شرع الظاهر نفسه يمدد مناقب ابن شداد ، وأخذ في تفريغ القاضى كمال الدين ، الذى كان من المراحين له في منصب القضاء ، وقال للمحاضرين : كلكم تمضون الساعة مشاة إلى دار بهاء الدين ، وتكشفون رؤوسكم له ، ولا تزالون به حتى برضى . ففعلوا ذلك . وعاد بهاء الدين إلى منصبه .

أما كتب ابن شداد فيها : « تاريخ حلب » ، و « دلائل الأحكام في الفقه » ، و « ملجأ الحكام عند التباس الأحكام »^(٢)

غير أن الكتاب الذى من أجله سقنا الحديث عن ابن شداد هو كتابه : « النوادر السلطانية والمحاسن اليوسفية » . وهو في سيرة السلطان صلاح الدين الأيوبي ، ألفه بعد وفاته ، وجعله قسمين :

الأول — في نشأة صلاح الدين وأخلاقه .

والثاني — في بعض وقائمه وغزواته .

وفي القسم الأول من الكتاب يبدأ ابن شداد الكلام في صفة من صفات السلطان : — كصفة العدل — بآية قرآنية ، أو حديث نبوى ، أو بهامصاً ؛ ثم يذكر ما علمه من تمسك

(١) أظن دائرة المعارف المجلد الأول العدد الرابع ص ٢١٠

وانظر تاريخ آداب اللغة لجورجى زيدان العدد الثالث ص ٦٣

(٢) ابن خلكان ج ٢ ص ٣٥٤

السلطان بهذه الصفة ؛ ويذكر طرفاً من نوادره في ذلك . ثم يختم الحديث في هذه الصفة بالدعاء للسلطان أن يرحمه رحمة واسعة .

أما في القسم الثاني من الكتاب - فيتحدث ابن شداد عن وقائع السلطان حديثاً يمتاز من حديث غيره من المؤرخين بفاعلية هامة ؛ هي أنه كان كثيراً ما يعتمد فيه على مشاهداته ومعلوماته ، لا على الروايات التاريخية المختلفة التي اعتمد عليها مثل أبي شامة ، وابن واصل ، وغيرهما .

وهو ، من أجل هذا ، قد استطاع أن يكشف لنا عن حوادث هامة في حياة السلطان السياسية ، وجوانب قيمة من حياته الخلقية ، قد لا يجدها بمثل هذا الوضوح في المصادر الأخرى .

فن الأمور التي كشف عنها كتاب ابن شداد ؛ مسألة المفاوضات التي دارت بين صلاح الدين ، وبين الإنكشار (يريد الملك ريشارد قلب الأسد) ؛ وهي المفاوضات التي سفر فيها المادل بينهما .

وفي موضع من هذه السيرة التي كتبها ابن شداد قوله : « ولقد كان حبه للجهاد ، والشغف به قد استولى على قلبه ، وسائر جوانحه استيلاء عظيماً ، بحيث ما كان له حديث إلا فيه ، ولا نظر إلا في آله ، ولا كان له اهتمام إلا برجاله ، ولا ميل إلا لمن يذكره به ويحبه عليه . ولقد هجر في محبة الجهاد في سبيل الله أهله ، وأولاده ، ووطنه ، وسكنه ، وسائر بلاده . وقنع من الدنيا بالسكون في ظل خيمة ؛ تهب بها الرياح ميمنه وميسرة . ولقد وقعت عليه الخيمة في ليلة ريحية على مرج عكا . فلو لم يكن في البرج لقتلته . ولا يزيد ذلك إلا رغبة ومصاربة واهتماماً . وكان الرجل إذا أراد أن يتقرب إليه يحثه على الجهاد . وأنا ممن جمع له فيه كتاباً ، جمعت فيه آدابه ، وكل آية وردت فيه وكل حديث روى في فضله . وكان - رحمه الله - كثيراً ما يطالعه ، حتى أخذه

منه ولده الأفضل ، عز نصره . ثم حكى ابن شداد أنه سار مع السلطان على الساحل في طلب عكا ، وكان الزمان شتاء ، والبحر هائجا ، وموجه كالجبال — قال : فعظم أمر البحر عندي ، حتى خيل إلى أنه لو قال السلطان لي : إن جُزْتُ في البحر ميلا واحداً ملكتك الدنيا ، لما كنت أفعل . هذا كله خطري ، لعظم الهول الذي شاهدته من حركة البحر . فبينما أنا في ذلك إذ التفّت إلى — رحمه الله — وقال : أما أحكى لك شيئا في نفسي ؟ إنه متى ما يسر الله تعالى فتح بقية الساحل ، قسمت البلاد ، وأوصيت ، وودعت ، وركبت هذا البحر إلى جزائره ، وانبتهم فيها ، حتى لا أبقى على وجه الأرض من يكفر بالله ، أو أموت . فعظم وقع هذا الكلام عندي ، حيث ناقض ما كان خطري . وقلت : ليس في الأرض أشجع نفسا من الولي ، ولا أقوى منه نية في نصره دين الله . وأستأذنت في أن أحكى له ما كان خطري ، فحكيت له . (١)

ذكرنا هذا النص من كتاب النوادر السلطانية لابن شداد لأننا قرأنا للأستاذ لين بول في نهاية كتابه (صلاح الدين) فصلا ممتعا بعنوان : صلاح الدين والأساطير . وفيه مرض لنا المؤلف طائفة صالحة من الأساطير الأوروبية الشائعة حول شخصية هذا السلطان العظيم ، ثم ألقى المؤلف على نفسه هذا السؤال : كيف أن الشرق — وهو مسقط رأس صلاح الدين ، ومسرح الكثير من حوادثه الهامة — أهمل شخصية هذا البطل إهمالا تاما في الأساطير ؟ برغم أنه — أي الشرق — لم يحتقر هذا الفن ، وكان له فيه قصص ألف ليلة وليلة ؟

وللإجابة عن سؤال الأستاذ لين بول نقول :

إننا نعجب معه لاختفاء اسم صلاح الدين من عالم القصص والأساطير . ولكننا نرى — في الوقت نفسه — أن الشرق العربي قد استعاض عن هذه القصص الخرافية ، بأخرى حقيقية ، كانت أبلغ في نفسه من الخرافة على طرائقها ، فوجد في تلك القصص

(١) النوادر السلطانية . القسم الأول : حبه للجهاد .

الحقيقية - أو السبر - ما يكتفيه لتغذية خياله ، وإرضاء ميوله الفنية الخالصة . ثم يصح أن يكون للفقهاء ورجال الدين ، لتوجيه الصدق ، والدقة ، والأمانة فيما يكتبون ، أثر واضح في اتجاه كهذا .

ومثل ذلك يقال أيضاً في (سيرة السلطان الملك الظاهر بيبرس) التي كتبها له ،

ابن عبد الظاهر

وهو محي الدين أبو الفضل عبد الله بن رشيد الدين أبي محمد عبد الظاهر بن نشوان السعدي الجذامي المصري . ولد بالقاهرة عام ٢٦٠ هـ ، وتوفي بها عام ٦٩٢ هـ . ولا نعرف الكثير من حياته ، فقد لعب دوراً هاماً في حكم الملك الظاهر بيبرس ، والمنصور قلاوون ، والأشرف خليل من سلاطين المماليك البحرية . وكان صاحب ديوان الإنشاء لكل واحد منهم . وتقول بعض الروايات إنه كان أول من تولى هذا المنصب . وتقول أخرى إن ابنه كان أول من تولاه . وكان عليه - بحكم منصبه - أن يقرأ جميع الرسائل والوثائق الهامة . ويظهر أنه قام بهذه المهمة في عهد الملك بيبرس ؛ لأنه حضر يمين الولاة التي أقسمها هذا الملك للخليفة عام ٦٦١ هـ . وهو الذي أنشأ يومئذ خطبة الخليفة . وقام ابن عبد الظاهر بتدبير شؤون الدولة عندما كان يحكم البلاد ابن قلاوون نيابة عن أبيه ، حين كان هذا غائباً في إحدى رحلاته ^(١) .

وأما كتب ابن عبد الظاهر فأهمها تاريخ له ؛ كتبه عن حكم السلاطين الثلاثة الذين خدمهم وهم : الظاهر بيبرس ، والمنصور قلاوون ، والأشرف خليل . ويقال إن المقرئ أفاد كثيراً من هذا الكتاب ، وذلك فيما يختص بتاريخ هؤلاء الثلاثة . وللؤلف - غير ما تقدم - كتاب « تمام الحانم » . تكلم فيه عن الحمام الزاجل ^(٢) .

(١) دائرة المعارف الإسلامية المجلد الأول العدد الرابع ص ٢٢٤

(٢) خطط المقرئ ج ٢ ص ٢٣١

وله مقامة طويلة في مصر والنيل . غير أن الكتاب الذي يعنينا هنا هو .

سيرة السلطان الملك الظاهر بيبرس

وهي منظومة شعرية ، أرخ فيها لهذا السلطان ، ووصف حياته . ولم نستطع نحن أن نطلع عليها . ولكننا نعلم أن الذي نثرها هو « شافع بن علي بن عباس السفلاي » ، والظاهر أن ابن عبد الظاهر هو الذي طلب منه أن ينثرها له .

وفي ذلك يقول شافع هذا :

« وكان كاتب سره البليغ — محبى الدين أبو الفضل عبد الله بن شيخ الإسلام رشيد الدين عبد الظاهر — قد افتتح أيامه بنظم سيرة : رتل منها سور بحاسنه صورة صورة ، وأرخ وبقيعه التي هي في صحايف حسناته مسطورة ، فأطال وأطاب ، وخطب بأمتع خطاب ، وأتى على مجموع أيامه يوماً بيوماً . لكن اقتضى الحال أن يثبت منها الفث والسمين ، وأن يكرر ما يشافه به سمع سلطانه من إطراء وإن كان فيه صادقاً لا يمين . وكان رحمه الله قد تحدث معى في اختصارها ، فلم يتفق في حياته ، ولم يقع تأديباً معه في إثبات لقبه ونفى إثباته . وقد اختصرتها رغبة في الإيجاز الذي هو عين البلاغة . وعذوبة مياه الفصاحة المساعة ، وذكرت منها الأهم المقدم ، لتلذذ مطالعتها ، وتروق مراجعتها ، وبالله التوفيق » (١)

فانظر إلى أدباء هذا العصر من كتاب وشعراء ومؤرخين ، كيف لم يكتبوا في ملوكهم المعجبين بهم قصصاً خيالية ، ولا أخرى حقيقية ، وإنما اكتفوا بطريقة واحدة هي طريقة كتابة السبر ، إما شعراً ، وإما نثراً ، ولا ريب في أن المزاج الشرقى لذلك الوقت كان لا يميل إلى غير هذه الطرق ، ولا يستجيب لغير تلك الأساليب .

(١) المناقب السرية المنزعة من السيرة الظاهرية ورقة ١٤ ١ .

وقبل أن ندع فصل التاريخ ، لآنجد بدا من عرض هذا السؤال ، والنظر في الإجابة عنه ، وهو : إلى أى حد كانت عناية المؤرخين المصريين يومئذ بالشعب ؟

نحن نعرف أن الأدب الأيوبي — باستثناء الكتب الشعبية — كان أرستقراطياً في جلته . غير أن هذا إن جاز في الشعر ، فلا ينبغي أن يجوز في النثر التاريخي بوجه أخص . لأن التاريخ مسؤول عن العناية بالأمة كلها بجميع طبقاتها . ومع ذلك فلم نجد من المؤرخين الذين أشرنا إليهم من عنى بالشعب عناية تستحق الذكر .

ولنضرب لذلك مثلاً (بالجماعات) ؛ وهي حادث عظيم الأهمية بالنسبة للشعب المصري ومصر قد منيت بهذه الجماعات في المصريين الفاطمي والأيوبي ، ثم في العصر المملوكي ، وكانت لهذه الجماعات آثارها السيئة في البلاد . ومع ذلك فلم نجد مؤرخاً مصرياً كابن واصل يذكرها بأكثر من هذه العبارة وهي قوله :

« وفي هذه السنة كان الغلاء العظيم بالديار المصرية ، وتعذرت الأقوات بها ، حتى أكل الناس الميتة ؛ وأكل بعضهم بعضاً ، ثم تبع ذلك فناء عظيم وموتان » (١) .
أما الذين تنبهوا لذلك فهم رجال الطبقة التي تلت ابن واصل من المؤرخين ؛ كالمقريزي ، وأبي الحاسن . بل إن الأول منهما — وهو المقريزي — فكر في الحل للإقتصادية التي يمكن التغلب بها على مواجهة الجماعة . وكان من أثر ذلك أن ألف كتابه « كشف الغمة وغيث الأمة » ؛ وقد نشر حديثاً .

(١) مفرج الكروب ص ٤١٣ — مخطوط

الفصل التاسع

الموسوعات

سقطت بغداد عام ٦٥٦ هـ في أيدي التتار ، ودفع هؤلاء الطغاة بملك المدينة الإسلامية العظيمة إلى الويل والدمار ، وعاثوا فيها فساداً وإنلانا ، وانهاوا على علمائها قتلاً وازهاقاً ، ثم لم يكنهم أن انتقموا لأنفسهم من الأرواح ، حتى راحوا ينتقمون لها من الكتب والمؤلفات - وهى يومئذ تراث أجيال مضت ، وأزمته قضت - فألقوا بهذه الكتب كلها في هر دجلة ، وقضوا بهذا العمل على بغداد قضاءً أدبياً وسياسياً في وقت معاً ، ثم آتى تيمورلنك ، في أواخر القرن السابع الهجرى ، فذهب بالبقية الباقية من هذه المدينة البائسة ، وتركها الناس تختصر بين يدي الطاغية ، وفروا بحياتهم إلى مصر ؛ وقد وقف سلاطينها يومئذ وقفتهم المشهورة ضد التتار ، وأثبتوا للعالم الإسلامى أن انهزام هؤلاء الطغاة مبسور ، وأن إنقاذ الحضارة الإسلامية منهم أمر غير غدير ..

وفتحت مصر أبوابها للاجئين إليها من العلماء والأدباء والفضلاء ، فكثرت الرحلة من هؤلاء إلى البلد الذى جمع سكانه بين الكرم والشجاعة ، واستطاع أمراؤه وحكامه أن يدروا أنه خطر هذه الغارة التى بلغت حدها من التوحش والقسوة والشناعة . وهناك فى مصر أمن العلماء على نفوسهم ، وراحوا يلتفتون إلى واجبهم الذى أوحى به ظروفهم ، فانجبت نيتهم إلى إنقاذ الثقافة الإسلامية من مغالب الجهل والوحشية ، وذلك بجمع المواد التى تتألف منها هذه الثقافة فى كتب كثيرة ، على شكل موسوعات عظيمة ، لاتدع صغيرة ولا كبيرة من مواد هذه الثقافة إلا أحصتها . وكان هناك باعث آخر على تأليف الموسوعات ، وهذا الباعث هو ديوان الإنشاء . والاهتمام به فى الواقع هو الذى

شجع العلماء والأدباء على ذلك الاتجاه .

ومن الحق أن يقال إن العصر الملوكي لم يكن مبعكراً كل الابتكار لفكرة الموسوعة .^(١) إذ الموسوعات العربية لها وجود فعل سابق لهذا العصر بمدة كبيرة . ولعل « الجاحظ » أول كاتب في الاسلام يمكن أن يكون خليفاً باسم (الموسوعي) . والحق أن كتب الجاحظ مجمعة يمكن أن تكون موسوعة كبرى لم يسبق إليها . ثم يصح أن يكون رجال (كابين قتيبة) ، و (أبي حيان التوجيدي) ، و (صاحب كتاب الأغاني) موسوعيين بهذا المعنى . ثم لا مفر بعدئذ من النظر أيضاً إلى رسائل (إخوان الصفا) على أنها موسوعة فلسفية . حتى إذا وصلنا إلى (ابن سعيد) في كتابيه المروفين : « المغرب في جلي المغرب » و « المشرق في حل المشرق » - وجدنا أنفسنا أمام موسوعة أدبية تاريخية . غير أنها نسبت برمتها إلى ابن سعيد ، مع أن هذا الرجل هو آخر فرد من أفراد أسرة كبيرة تضافرت كلها على تأليف هذا السفر العظيم ، وقيل إنها قضت في تأليفه مائة وخمس عشرة سنة ، أو تزيد .

ثم إن موسوعات العصر الملوكي لم تكن مرتبة على حسب أحرف الهجاء ، لأن كل واحدة منها ذات موضوع خاص ، وغاية معينة ، هي التي تحكمت في نظام الموسوعة ، وخطتها .

والموسوعات الملوكية مشهورة ؛ يتداولها الباحثون إلى يومنا هذا بالاطلاع

وستتحدث هنا عن ثلاث فقط من هذه الموسوعات ، وهي :

كتاب نهاية الأرب للنويري .

وكتاب مسالك الأبصار لابن فضل الله العمري .

(١) كلمة موسوعة ترجمة لا يطلق عليه الترنج Ensylopedia وهو لفظ مركب من ثلاثة مقاطع : en بمعنى في ، Syco بمعنى دائرة ، pedia بمعنى تنظيم . فنكون الترجمة الحرفية لهذا اللفظ « في دائرة التعليم » . ولذلك ترجمها البستاني « دائرة معارف » ، أما المجمع اللغوي بدمشق فاطلق عليها اسم « معاملة » اسم لسان من علم . وصاحب مفتاح السعادة هو الذي أطلق عليها اسم موسوعة .

وكتاب صبح الأعشى للقلقشندي .

وتقع كلها في حدود العصر الذي نؤرخ له — لولا أن صاحب السفر الأخير يتجاوز هذا العصر بشيء قليل .

نهاية الأرب

لعل هذه الموسوعة تعتبر أولى الموسوعات التي ظهرت في العصر المملوكي ، وصاحبها هو أحمد بن عبد الوهاب بن محمد بن عبد الدايم المعروف بشهاب الدين النويري . ولد حوالي عام ٦٧٧ هجرية بقرية من قرى بني سويف اسمها نوير . ونشأ بهذه القرية ثم سافر إلى قوص — وهي يومئذ من أعظم انبيثات العملية بالديار المصرية ، فترقى بهذه المدينة تربية علمية ، وعلمنا بحياة هذا الرجل ضئيل ، على كثرة من كتبوا عنه ، ومنهم « الزر كلى » في كتابه قاموس الأعلام ، « وعلى باشا مبارك » في المخطط التوفيقية ، « وابن حجر العسقلاني » في الدرر الكامنة ، و « السيوطي » في حسن المحاضرة . غير أن هؤلاء جميعاً قد اكتفوا بمجرد الإشارة الخفيفة . فقال عنه صاحب (الدرر الكامنة) على وجه التمثيل : « وسمع من الشريف موسى بن علي بن أبي طالب ، ويعقوب الهندباني وغيرها ، ونسخ من البخاري ثمانى نسخ ، وكان يكتب النسخة ويقابلها ويبيعها بألف درهم ؛ وجمع تاريخاً حافلاً بخطه ، وباعه بألفي درهم ، وهو في ثلاثين مجلدة ، وحصل له عند الملك الناصر حظوة ، ووكله في بعض أموره ، وباشير نظر الجيش بطرابلس ، وكان حسن الشكل ؛ ظريفاً ، متودداً حتى مات في رمضان سنة ٨٧٣٣هـ .^(١) » وأما كتابه (نهاية الأرب) فقد ألفه في زمن صاحبه الملك الناصر محمد بن قلاوون التي تقدم ذكره ، وذلك في ثلاثين جزءاً^(٢) . وذكر في مقدمته أنه اشتغل بصناعة الكتابة ،

(١) الدرر الكامنة . الجزء الأول من ١٩٧ .

(٢) الكتاب من تصوير أحمد زكي ناشا وهو موجود بدار الكتب المصرية وقد فرغت الدار فعلاً من طبع ١٣ جزءاً منه .

ثم اشتغل بأعمال الحكومة ، فعمل في جرائد الحساب والمقاييس ، ثم الصرف بعدها إلى الأدب ، وتبرأ من الأعمال التي كان يمارسها قائلاً : « فنبذتها وراء ظهري ، وعزمت على تركها في سري دون جهري ، وسألت الله تعالى الغنية عنها ، وتضرعت إليه فيما هو خير منها ، ورغبت في صناعة الآداب ، وتعلقت بأهدابها ، وانتظمت في سلك أربابها . ورأيت غرضي لا يتم بتلقيها من أفواه الفضلاء شفاها ، فامتطيت جواد المطالعة ، وركضت في ميدان المراجعة ، وحيث ذل لي مركبها ، وصفا لي مشربها ، آثرت أن أجرد منها كتابا أستاذس به ، وأرجع إليه ، وأعوّل فيما يعرض لي من المهمات عليه . فاستخرت الله سبحانه وتعالى ، وأثبت منها خمسة فنون ، حسنة الترتيب ، يسهل التقسيم والتبويب ؛ كل فن منها يحتوي على خمسة أقسام :

الفن الأول — في السماء والآثار العلوية ، والأرض والممالك السفلية .

والفن الثاني — في الإنسان وما يتعلق به .

والفن الثالث — في الحيوان الصامت .

والفن الرابع — في النبات .

والفن الخامس — في التاريخ . »

وتلك رؤوس الموضوعات التي تعرض لها النويري في كتابه ، وقد صرّح لنا أنه استعان عليها بالاطلاع ، ومن ذلك نعلم أنه أراد أن يلم بأكثر المعارف الإنسانية في عصره ، وأنه رتبها في هذه الفنون أو الأقسام . والقارىء لكتابته يدرك منذ بدايته إلى نهايته ، أنه مزج فيه العلوم بالآداب . فاذا تحدث مثلا عن السماء فانه لا يقف عند ما وصل إليه المنجمون والفلكيون في زمانه من علمى الفلك والتنجيم ، وإنما يتجاوز هذا إلى ذكر ماورد في القرآن عن السماء ، وما ورد في الحديث عنها . وهنا لا يكتفى النويري بالأحاديث الصحيحة ، بل يذكر معها الأحاديث الضعيفة ، ثم يتوخى بعد ذلك ذكر

الأمثال العامة التي وردت فيها كلمة (سما) ، ثم ينتهي من ذلك إلى إبراد طائفة صالحة من الشعر الذي وصف به السماء ، أو الذي أتى فيه تشبيه بالسماء ؛ كقول ابن المعتز :
 كأن سماءنا لما تجلّت خلال نهومها عند الصباح
 رياض بنفسيج خضيل نداء تفتح بينه نورُ الأفاحي
 ثم ينتقل من الأبيات التي ورد فيها ذكر السماء إلى الأبيات التي فيها ذكر الفلك ، ومنها أبيات المعري :

يأليت شعري وهل ليت بنافعة ماذا وراءك أو ما أنت يا فلك ؟
 كم خاض في إثرك الأقوامُ واختلفوا قدماً فما أوضحوا حقاً ولا تركوا
 شمس تنيب ويقفو إثرها قر ونور صبح يوافي بعدها حلك
 طحنت طحن الرحي من قبلنا أما شتى ولم يدر خلق أيسّة سلوكا
 ومثل قصيدة ابن الشبل البغدادي التي أولها :

بربك أيها الفلك المدار أقصد ذا السير أم اضطرار ؟
 ثم ينتقل من السماء والفلك ، إلى الكلام عن الكواكب السبعة ، والملائكة ، والشمس ، والقمر ، وهكذا . فما نقله في وصف الشمس — على سبيل المثال — قول الطغرائي :

وكأنما الشمس المنيرة إذ بدت والبدر يجنح للغييب وما غرب
 متحاربان : لذا جبن صاغه من نضّة ولذا جبن من ذهب

وهكذا نجد الصنعة الأدبية غالبية على هذا الكتاب ، وبخاصة في فنونه الأولى ؛ حتى لنجد الفن الثالث ، والرابع ، والخامس توّشك أن تكون كلها أدباً خالصاً . فقد اشتمل الفن الخامس منها — بنوع خاص — على كثير من أمثال العرب ، وعلى كثير من أشعارهم التي تجري مجرى الأمثال ، وذلك من لدن امرئ القيس ، إلى العصر الذي

عاش فيه النويرى . وتحدث المؤلف فى الفنون الباقية الأخرى عن المجون ، والفناء ،
والموسيقى ، ومجالس الخمر ، وأسماء الشراب ، وأوصافه ، وعن الزهد ، والأدعية ،
ونحو ذلك .

وفى الفن السادس يتحدث النويرى عن نظام الحكومة ، مبتدئاً بالملك أو السلطان ،
فيصف حقوقه وواجباته . ثم يتحدث عن الوزارة وأقسامها ، وما يشترط فى الوزير . ثم
عن الجيش ، ونظامه ، وسلاحه ، والغزو فى البر ، والغزو فى البحر . ثم عن القضاء
وشروط تولي القاضى ، وما يجب عليه ، وما يجب له . ثم يتحدث عن ولاية المظالم ؛ وهى
المحاكم التى أنشئت لحاكمية الأشراف ورجال الدولة . ثم يأتى على ذكر الحسبة ، وما
يشترط فى المحتسب ، وما يقوم به هذا الموظف الخطير من الأعمال الجسام ، كالإشراف
على شؤون التمرين والتجارة ، ومراقبة الزنادقة ، ونحو ذلك . وتعرض المؤلف فى هذا
القسم من كتابه للبلاغة ، فعرض لبيان التقاليد التى يتبعها الكتاب فى رسائلهم
ومنشوراتهم ، وأتى على طائفة من رسائل البلاغ منذ عهد النبى إلى عهده تقريباً ، فعرضها
عرضاً منظماً ، وانتفعنا نحن ، كما انتفع غيرنا ، من ذلك كثيراً .

قال المصنف : « وما أوردت فيه إلا ما غلب على ظنى أن النفوس تميل إليه ، وأن
الخواطر تشتمل عليه . ولو علمت أن فيه خطأ لقبضت بنائى ، وغضضت طرفى ، ولقد
تبعته فيه آثار الفضلاء قبلى ، وسلكت منهجهم فوصلت بحبالم حبلى » . إلى آخر
ما ذكره فى المقدمة .

تلك موسوعة النويرى — وهى كما رأينا ثمرة طيبة لمطالعات غنية شيقة ، انغمس
فيها المؤلف زماناً طويلاً ، وانغمس فيه زماناً طويلاً — وما الأدب كما يقول الغربيون
إلا مغامرة الروح فى عالم الكتب ، أو مغامرة الكتب فى عالم الروح .

ومن السهل على قارئ هذه الموسوعة أن يعرف أن صاحبها قد اعتمد فى كتابتها
على مصادر كثيرة ، منها على سبيل المثال :

كتب ابن المقفع ؛ مثل كلىة ودمنة ، والأدیین الصغیر والكبیر ، و غیر ذلك .
وكتاب عیون الأخبار لابن قتیبة . نقل عنه كثیراً من الحكم والأمثال ،
وقوانين الملك .

وكتاب المنهاج لأبی عبد الله الحسین الجرجانی الشافعی ، المتوفى سنة ٣٠٤ هـ نقل
عنه كثیراً فی شروط الجهاد والإمامة ، ونحو ذلك .

وكتب الماوردی — مثل كتابه (الأحكام السلطانية) وكتاب (قانون الوزارة) .
إلى غیرها من الكتب الكثیرة كنهج البلاغة ، وكتب الجاحظ ، والحریری الخ .

مسالك الأبصار

وجدنا في « نهاية الأرب » موسوعة أدبية ، من أغراضها جمع المعلومات الجغرافية التي تلزم لرجل الديوان .

وسنجد في كتاب « مسالك الأبصار » موسوعة توشك أن ينحصر موضوعها في هذه المعلومات الجغرافية التي تلزم لصاحب الديوان . فقد آتى فيها المؤلف بوصف الممالك الشرقية ، وقال إنه إذا مد الله في عمره فسيلف كتاباً آخر في موضوع الممالك الغربية . وأكبر الظن أنه لم يضع هذا الكتاب ، فقد مات في التاسعة والأربعين من العمر ، بعد حياة قضاها في حركة نالت من أعصابه منالاً عظيماً .

ومؤلف (مسالك الأبصار) هو شهاب الدين أبو العباس أحمد بن يحيى بن فضل الله العمري ، ذكر صاحب (الدرر الكامنة) نسبه كاملاً ، وقال : إنه ولد في الثالث من شوال سنة سبعمائة للهجرة ، وقرأ العربية على كمال الدين ابن قاضي شهية ، وقرأ الفقه على شهاب الدين بن المجد ، وغيره ، وقرأ الأحكام الصغرى على ابن تيمية ، وتخرج في الأدب على الشهاب عمود ، والوداعي ، وشمس الدين بن الصائغ الكبير ، وأبي حيان ، وغيرهم . وكان يتوقد ذكاء ، مع حافظة قوية ، وصورة جميلة ، واقتدار على النظم والنثر ، مع سعة الصدر ، وحسن الخلق ، وبشر الحيا . ومع هذا ، فن ترجمة حياة ابن فضل الله العمري نعلم أنه لم يكن حليماً بهذه الدرجة ؛ فلقد كتب العمري الإنشاء بمصر ودمشق ، ولما ولي أبوه كتابة السركان هو يقرأ كتب البريد على السلطان ، ثم غضب عليه السلطان ، وذلك في سابع عشر من ذي الحجة عام ٧٤٠ هـ ، وولاه كتابة السر بدمشق ، وكان سبب ذلك أن السلطان عين — بشفاعة بعض الأمراء — رجلاً قبطياً في وظيفة كاتب السر بديوان الإنشاء ، فغضب ابن فضل الله من القبطي ، لاشيء إلا لأنه قبطي ، فلم يلتفت السلطان الناصر إلى ابن فضل الله العمري ، وكتب للقبطي توقيعه على كره

من العمري ؛ ثم لم يكتف السلطان بذلك ، بل أمر ابن فضل الله أن يكتب زيادة في معلوم الكاتب القبطي ، فقام العمري بين يدي السلطان مفضباً ، وقال : خدمتك على حرام . ا فاشد عليه غضب السلطان . ثم أعلم شهاب الدين العمري أباه بالأمر ، فقامت قيامته ، ونهض من فوره ، ودخل على الناصر ، واعتذر ، واعترف بالخطأ ، وسأله الصفو ؛ غير أن السلطان لم يقبل عذره في ذلك الحين ، وأمره أن يقيم إبنه علاء الدين مكان ابنه شهاب الدين ، وأن يلزم شهاب الدين بيته . ثم مات أبوه بعد هذا الحادث بمدة قصيرة ، فرفع شهاب الدين ظلامته إلى السلطان ؛ يسأله فيها السفر إلى الشام ، فركت الظلامة ما كان ساكناً في قلب السلطان ، فأمر الدويدار بطلبه ، ثم صدره واعتقله ، وكان ذلك في شعبان سنة ٧٣٩ هـ . وتجهم الزمان للشهاب أكثر من هذا الحد ، إذ اتفق أن بعض الكتاب من أعدائه نقل عنه أنه كان زور توقيماً في الديوان ، فأمر السلطان الناصر بقطع يد الشهاب ، فقطعت ، وزج به في السجن ثم نسي السلطان أمره ، حتى رفع الشهاب إليه قصته يسأل فيها الإفراج عنه . فسأل عنه الناصر فلم يجد من يعرف خبره ، ولا سبب سجنه . فقيل أسألوا عنه أحمد بن فضل الله^(١) ، فسألوه فعرف قصته ، فأخبرها مفصلة ، فأمر الناصر بالإفراج عنه ، وذلك في ربيع الآخر سنة أربعين وسبعائة للهجرة . واستدعاه الناصر فاستحلفه على المناجحة ، فدخل دمشق في الحرم سنة ٧٤١ هـ ، فباشرها عوصاً عن الشهاب يحيى بن القيصرائي ، ولم يزل بدمشق إلى أن عزل بأخيه بدر الدين ، في صفر سنة ٧٤٣ هـ . وطلب إلى مصر لكثرة الشكايات منه ، فشفع فيه أخوه علاء الدين ، فعاد إلى دمشق ثانية بغير عمل . فلما وقع الطاعون في هذه المدينة عزم على الحج ، ثم توجه يزوجه إلى القدس ، فماتت عنه ، فدفنها ، وعاد هو إلى دمشق ، فمات بحمى أصابته . وذلك في يوم عرفة سنة ٧٤٩ هـ .

تلك حياة عالم من علماء العصر المملوكي ، كان غزير المادة ، واسع الاطلاع ، خصب

(١) لا بد أن يكون هذا شخصاً آخر غير شهاب الدين صاحب المسالك .

النتاج . فمن كتبه التي صنفها : مختصر ثلاثد للمقيان ، والنهضة الكافية في معرفة الكتابة والقافية ، والشعريات ؛ وهي مجموعة رسائل ، وممالك عباد الصليب ، وكلها كتب مخطوطة ، ثم كتاب التمرير بالمصطلح الشريف ، ويقظة الساهر ، ونفحة الروض ، ودمعة الباكي في الادب ، وكتاب صباية المشاق في أربع مجلدات ؛ وموضوعه المدائح النبوية ، وكتاب فواصل السر في فضائل آل عمر^(١) .

قال صاحب الدرر الكامنة : وكان أصل نسبه — أى نسبة ابن فضل الله العمري — إلى عمر بن الخطاب تصنيف كتابه فواصل السحر في فضائل آل عمر في أربع مجلدات^(٢) .

غير أن أجل كتب ابن فضل الله العمري هو كتابه الذي مر ذكره :

مسالك الابصار في ممالك الابصار

وهو في أربعة عشر جزءاً .^(٣) وموضوع الكتاب — كما يدل عليه عنوانه — هو الجغرافيا — أو — كما يقول المؤلف « وصف الأرض وما اشتملت عليه برأ وبحراً ، وهو قسمان : أولها — في الأرض ، وثانيها — في سكان الأرض . والقسم الأول منهما نوعان : أولها المسالك ، وثانيها الممالك .

أما المسالك ، ففيها وصف لمقدار الأرض ، وهيئتها ، وذكر للأقاليم السبعة ، والبحار وما يتعلق بها ، وذكر للطرق ، وذكر للقبلة ، وكيف يستدل عليها الخ .

وأما الممالك ، ففيها وصف لممالك الإسلام وحدها ، لم يتجاوز حدها ، قائلا في ذلك : « وإن كان في العرفسحة ، وفي الجسم صحة ، وللهمة نشاط ، وللنفس انبساط ، لأذيلن بممالك الكفار هذا التصنيف الخ » .

(١) وذكر أيضاً باسم « فواصل السر في فضائل » من غير « آل » وهو في أربع مجلدات .

(٢) الدرر الكامنة ج ١ ص ٣٣١ .

(٣) لم يطبع منها حتى الآن غير الجزء الأول قام بطبعه المرحوم أحمد زكي باشا .

وأما القسم الثانى من الكتاب فأنواع أو أبواب : منها باب فى المقارنة بين المشرق والمغرب ، وباب فى الديانات ، وباب فى طوائف المتدينين ، ثم باب فى التاريخ — أرخ فيه للدول التى جاءت قبل الاسلام ، ثم للدول الكائنة فيه بالفعل . .

وليس شك فى أن مجرد النظر فى أبواب الكتاب لا يعطى فكرة كاملة عنه ، ولا عن قيمته ، أو طريقته فى التأليف . وإنما السبيل إلى كل ذلك هو الاطلاع عليه . ومن يفعل يجد أمامه عالماً من علماء مصر فى تلك الفترة ، أخذ نفسه بالتدقيق والتحقيق ، معرضاً ، فى كل ما أورده فى كتابه من الأخبار الصحيحة ، عن انحرافات والخيالات السخيفة ، نائلاً فى ذلك :

« ولم أذكر عجيبة حتى فحصت عنها ، ولا غريبة حتى ذكرت الناقل ، لتكون عهدتها عليه » . وقال « ولم أنقل إلا عن الأعيان الثقات ، من ذوى التدقيق فى النظر ، والتحقيق فى الرواية » . ومع هذا كان المؤلف يتبع كل رأى غريب بنقد من عنده ، يوافق فيه صاحب هذا رأى ، أو يخالفه .

وظاهرة أخرى ، يعرفها القارىء فى كتابه منذ النظرة الأولى له فى هذا الكتاب ؛ هى أن صاحبه مزج — على عادة المؤلفين فى زمانه — العلم بالأدب مزجاً قوياً جداً . فهو من هذه الناحية إذن شبيه بالنويرى صاحب « نهاية الأرب » ، وإن كانت موسوعة النويرى هذا أوسع مجالاً ، وأكثر اتساعاً لأنواع المعارف الإنسانية المعروفة فى زمانه .

وأن القارىء الحديث ليجب كل الصجب من كتاب موضوعه « الجغرافيا ويتعرض فيه المؤرخ لكل هذه المعلومات الكثيرة ، والمعارف المديدة : من أدب ، إلى دين ، إلى تاريخ ، إلى آثار . وهذا كله فضلاً عما اشتملت عليه هذه الموسوعة من الجغرافيا التى هى الموضوع الأصلى للكتاب . ولكن هكذا كانت طريقة التأليف فى مصر فى

تلك العصور ؛ وهى طريقة لها مزاياها ، ولها مع هذا عيوبها ، فى نظرنا نحن المحدثين ، وإن كان الباحث عليها - كما قلنا - هو جمع المعارف الانسانية كلها فى إطار من الأدب مرة ، كما فى نهاية الارب للتويرى ؛ ومن الجغرافيا مرة ، كما فى كتاب المسالك ؛ ومن الكتابة الديوانية مرة ثالثة ، كما فى كتاب صبح الأعشى .

بقى أن نورد هنا قطعة من كتاب المسالك لتكون نموذجاً لطريقة صاحبه فى تأليفه :
فى الباب السادس ، من القسم الأول ، من هذا الكتاب حديث طويل عنوانه « فى أحوال الأرض » . تكلم فيه عن الجبال ، وعن الأنهار ، وخص منها نهر النيل ببحث جميل ؛ وأشار فيه إلى أصوله ، ومنايه ، واكتشاف المسلمين لهذه المنابع قبل الفرنجة ، ومحاولة الملوك من بنى أبوب أنفسهم - كالمملك الصالح نجم الدين - معرفة ذلك . ثم التقل من الكلام عن الأنهار ، إلى الكلام عن البحيرات ، ثم إلى الكلام عن « الآثار البينة فى أقطار الأرض » ، فتكلم عن الكعبة ، والمسجد النبوى ، والمسجد الأقصى ، ومسجد عمرو بن العاص بالفسطاط ، ومسجد قرطبة ، وهياكل اليونان ، والصقالبة ، والصائبة ، والصين ، وبيوت النيران ، والأهرام ، وأبى الهول ، وسجن يوسف ، وعمود السوارى بالإسكندرية الخ .

وأخيراً أتى فى كلامه عن الآثار المشهورة فى أقطار الأرض إلى الحديث عن الديارات والحانات . فتكلم عن ديارات العراق ، والحيرة ، والشام ، وفلسطين ، واليمن ، ومصر ، ذاكراً أنه كان بمصر إلى زمانه عدد كبير من الأديرة ، وصف منها سبعة عشر ديراً ، كانت من خير متزهات الدنيا . قال المؤلف : ومنها :

دير بمفسى :

وهو مشهور من أعمال مصر ، وهو عامر برهبانه ، فاضر بسكانه . ذكر بعض المتقدمين أنه إذا كان يوم عيده ، أخرج الرئيس الذى فى الدير الشاهد فى تابوته ، ويسير الثابوت على وجه الأرض ، فلا يقدر أحد بمسكه ولا يحبس به ، حتى يرد البحر فيغطس فيه ، ويرجع إلى مكانه . قلت : وهذه حكاية مكذوبة لاصحة لها . وإنما الذى بلغنى - وأنا بمصر تلك المدد الطويلة - أنه إذا كان أول تحرك النيل يُخرجُ تابوت - يقل إن فيه

إصبع الشهيد - ويرى في البحر ، وذلك لوقت معلوم ، يسمونه عند الشهيد ، ويكون الذي يرميه بعض كبراء القبط ، ويظن القبط أن رعى الإصبع سبب الزيادة . وإنما هو بمشيئة الله وقدرته ^(١) ومنها :

ودير نرجيا :

وهو بالجيزة . وله في النيل منظر عجب ، لأن الماء يحيط به من جميع جهاته ، ويزيد في حسن متزهاته . فإذا تصرف الماء أظهرت أرضه غرائب النوار ، وعجائب الزهور المشرقة الأنوار ، وله خليج ينساب انسياب أرقم ، وعليه شطوط كأنها بالديباج ترقم . وهو متصيد ممتع ، أنشد فيه ابن البصرى قوله :

أتنشط للشرب ياسيدى فيومك هذا دقيق الدروز ؟
فمعدى لك اليوم مشيوتنا ن سرقتها من دجاج العجوز
أتنشط عندى على نهقتين على لوزتين ، على قلميز ؟
ونقصد « تهيا » وديراً لها به منبت الورد والمرحوز
ونشرب فيها برطل وجام وطاس وكاس وكوب وكوز الخ
وحديث المؤلف عن الديور حديث جميل ، وله أرجوزة كبيرة ألفها في دبر منها ، يقال له (الدير الأبيض) بالوجه القبل .

وهذا الباب الذى كتبه ابن فضل الله العمرى عن الأديرة بمدنا بصورة شائقة لنوع من الحياة الاجتماعية ، والأدبية ، كان يحياها سكان هذه الأديرة ، وكانت تنعم بها طائفة متقنة من أمراء مصر وشعرائها فى تلك الأماكن النائية .

وفوق هذا كله ، نرى مؤلف مسالك الأبصار يعنى عناية عظيمة بمصر من جميع جرائنها ؛ ومنها جانب الشعر . ولذا أمدنا هذا المؤلف أيضاً بقائمة طيبة لأسماء شعراء من المصريين بلغ مجموعهم نحواً من خمسين ؛ وأولهم تميم بن العز ^(٢) .

(١) مسالك الأبصار ج ١ ص ٣٦١ .

(٢) أنظر مسالك الأبصار ج ١٢ ص ٢١٧٠ - ٣٠٠٣ .
مخطوط بدار الكتب . إذ لم يطلع من المسالك غير الجزء الأول فقط .

صبح الأعشى

عرفنا أن «نهاية الأرب» عبارة عن موسوعة كبيرة ، أنت على كثير من المطلومات العامة في العصر المملوكي ، غير أن صاحب هذه الموسوعة صبغها بصبغة الأدب ، أو كان الأدب اسمي ما يهدف إليه في كتابه .

والأدب هنا بالمعنى العام ، لا الخاص ، والمعنى العام للأدب يوشك أن يكون مرادفاً «لثقافة العامة» في عصرنا هذا .

أما صاحب كتاب «صبح الأعشى» فسرى أنه حصر نفسه في صناعة الإنشاء ؛ ولكنه أخذ من الكلام عن الإنشاء ذريعة إلى جمع كثير من المعارف الانسانية في عصره ، فنجح بذلك في الوصول إلى غرضين :

أولهما — استيفاء البحث في صناعة الكتابة ، وما يلزم لها .

وثانيهما — مجارة الذوق العام ، وقد كان يميل إلى هذا النوع من التأليف ؛ وهو النوع الذي تغلب عليه صفة الجمع أكثر من أى شئ آخر .

ومؤلف صبح الأعشى هو أحمد بن علي بن أحمد — أو — أحمد بن عبد الله بن أحمد ، ولقبه أبو العباس شهاب الدين القلقشندي — نسبة إلى (قلقشنده) من أعمال قليوب بالديار المصرية . ولقد ذهب المؤلف في كتابه إلى أنه من أصل عربي — لأنه من بني بدر ، وبنو بدر من فزارة ، وفزارة من ذبيان ، وذبيان من غطفان ، وغطفان من قيس ، وقيس من مصر .

قال المؤلف :- «وأما بنو بدر فهم بنو بدر بن عدي بن فزارة ، وفيهم كانت رئاسة بني فزارة في الجاهلية ، يرأسون جميع غطفان ، وتدين لهم قيس ومن بني بدر هؤلاء ، وبني عمهم بني مازن جماعة بالقلويية بالديار المصرية ، ثم قال : وبنو بدر هم قبيلتنا التي إليها نتزى ، وفيها ننقصب ، وأهل بلدتنا قلقشنده نصفهم من بني بدر ، ونصفهم من بني مازن » . (١)

(١) الجزء الأول من صبح الأعشى ص ٣٤٥ .

وتربى الرجل في الاسكندرية ، وكان من أساتذة سراج الدين أبو حفص عمر الشهر ياني ، وقيل إنه أجازته بالتدريس سنة ٧٧٨ هـ وعمره يومئذ إحدى وعشرون سنة .
ثم في عام ٧٩١ هـ دخل المؤلف ديوان الإنشاء بمصر ، وكان رئيسه يومئذ القاضي بدر الدين بن القاضي علاء الدين بن القاضي محيي الدين بن فضل الله العمري صاحب كتاب (مسالك الأبصار) الذي مر ذكره .

وألف القلقشندي كتباً كثيرة منها :

نهاية الأرب في معرفة أنساب العرب — ألفه للعزير الأشرف أبي المحاسن يوسف الأموي ، وقال إنه أحب أن يخدم خزانته العالية بتأليف كتاب في أنساب العرب ، يحدد بعد الطموس رسومها ، ويطلع في أفق الزمان بعد الأقول نجومها . ورتبه على مقدمة ، ومقصد ، وخاتمة .

وفي كتابه صبح الأعشى جزء من نهاية الأرب في معرفة أنساب العرب
ومن كتبه أيضاً : « قلائد الجان في التعريف بقبائل عرب الزمان » — قال إنه ألفه في القبائل العربية التي تقيم في أيامه بالديار المصرية ، لحاجة كاتب الإنشاء إلى معرفة ذلك فيما يصدره من كتب إلى رؤساء هذه القبائل . وبناء على مقدمة ، ومقصد ، وخاتمة .
ثم من كتبه أيضاً « حلية الفضل وزينة الكرم في المفاخرة بين السيف والقلم »
الخ . غير أن أجل كتبه ، وأعظمها فائدة ، كتاب :

صبح الأعشى في كتابة الإنشاء :

أشار في مقدمته إلى مكانة مصر من العالم الاسلامي في زمانه ، وإلى أنها صارت داراً للخلافة العباسية ، وقراراً للملكة الإسلامية .

تناهت علاء والشباب رداؤها فساظنكم بالفصل والرأس أشيب

ثم ذكر أن المؤلفين في صناعة الإنشاء كانوا فرقا مختلفة :

فرقة عنيت بأصول الصنعة ، كما عنيت بشواهدا .

وفرقة جنحت إلى ذكر المصطلحات ، وبيان مقاصدها .

وفرة عنيت بالماذج الانشائية نفسها ليقبض منها من يطالعها ، وبهم بها .
مم قال إنه لم يظفر بعد بكتاب يجمع بين هذه الأغراض الثلاثة ، فقام هو به .
أما المصادر التي اعتمد عليها الفلقشندى في كتابه فكثيرة ، ذكر اثنين منها في -
مقدمته ، وأشار إلى بقيتها في تضاعيف كتابه .

فأما المصدران اللذان ذكرهما في مقدمته فهما :

كتاب التعريف بالمصطلح الشريف ، لابن فضل الله العمرى .

وكتاب تثقيف التعريف ، لتقى الدين بن ناظر الجليش .

قال عن الأول : إنه قد ترك من مقاصد المصطلح أموراً لا يسوغ تركها .

وقال عن الثانى : إنه أهمل في كتابه مقاصد غير المصطلح لاغنى للكتاب عنها .

فجاء هو وتصدى لتكملة مارآه من النقص في الكتابين .

وأما المصادر التي ذكرها المؤلف في تضاعيف كتابه فكثيرة ، حسبنا هنا أن نشير
منها إلى كتاب مسالك الأبصار ، ثم إلى كتب أخرى ، منها كتاب المعارف لابن قتيبة ،
ومروج الذهب للمسعودى ، وسرور النفس للتيفاشى ، وتهذيب الأسماء واللغات للنووى ،
وفضائل الفرس لأبى عبيدة ، وتاريخ المدينة لابن النجار ، وتاريخ عماد الدين صاحب
حماه ، ثم كتاب الروض المعمار ، وكتاب الأطوال ، وكتاب اللباب ، وكتاب المشترك ،
وكتاب الأنساب ؛ وغيرها .

وأما مادة الكتاب نفسه ، فقد جعلها المؤلف في مقدمة ، وعشر مقالات ، وخاتمة .

(فى المقدمة) : ذكر فضل الكتابة ، ومدح أفاضل الكتاب ، وذم الحمقى منهم ،
وحدد معنى الكتابة لغة واصطلاحاً ، وبين معنى الإنشاء ، والفرق بين كاتب الإنشاء
وكاتب المال ، وكتب فصلاً فى ترجيح الشعر على النثر . وفصلاً فى صفات الكتاب
وآدابهم ، وفصلاً فى هل يجوز للنساء أن يعلمن الكتابة أو - لا ؟ مستشهداً فى كل ذلك
بأقوال من سبقوه من الكتاب ، كسهل بن هارون ، والصولى ، وابن عماتى ، وغيرهم .
(وفى المقالة الأولى) : حديث فيما يحتاج إليه الكاتب من النحو ، والصرف ، والبديع

والبيان ، وأشعار العرب ، وأخبارهم ، وأنسابهم ، والخط ، ومعرفة المداد والكاغذ ، وأنواع الأقلام الخ .

(وفي المقالة الثانية) : حديث في الجغرافيا عن المسالك ، والممالك ، وشكل الأرض ، والبحار ، والجهات الأربع . وفي هذه المقالة جزء للتاريخ ، ذكر فيه ملوك الاسلام من عهد الخلفاء الراشدين ، فالأمويين ، فالعباسيين ، ثم الفواطم ، وملوك المسلمين في الأندلس ، وبلاد المغرب ، وخص مصر ، والشام بفصل خاص ؛ وصف فيه هذين الاقليمين وصفا جغرافيا مسببا الخ .

(وفي المقالة الثالثة) : حديث عن الكنى ، والألقاب ، وأرباب الوظائف الادارية المختلفة . وأسب في وصف الورق ، وما يناسب كل مقدار منه من الأقلام ، وما تفتح به الكتابة ، وما تختتم به ، وهكذا .

(وفي المقالة الرابعة) : حديث في البلاغة من حيث اللفظ ، ومن حيث المعنى ، ومواضع الشعر من المكاتبات . وتحدث عن صيغ الكتابة ، وتاريخ هذه الصيغ من لدن رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، إلى زمنه .

(وفي المقالة الخامسة) : حديث عن الولايات ، وبيان طبقاتها ، كولاية الخلافة والسلطنة ، والولايات الصادرة عن الخلفاء والملوك ، وما يكتب عن السلطان بالديار المصرية ، والشام ، والحجاز لأرباب السيوف والأقلام ، وأرباب الوظائف الديوانية ، والدينية ، وغير ذلك . ثم تحدث عن البيعات والمهود الخ .

(وفي المقالة السادسة) : حديث عن الوصايا الدينية ، والمساحات ، والاطلاقات ، والتوفيق بين السنين القمرية والشمسية ، وتحويل السنين بعضها إلى بعض الخ .

(وفي المقالة السابعة) : حديث في الإقطاعات ، والمقاطعات ، وأصل ذلك في الشرع ، وما كتب في ذلك منذ الزمن القديم ، إلى زمن المؤلف .

(وفي المقالة الثامنة) : يتحدث المؤلف عن الأيمان ، الشرعية منها وغير الشرعية ؛ كما يتحدث عن اللغو ، وعن العيين القموس ، وأيمان الملوك ، ونحو ذلك .
(وفي المقالة التاسعة) : يتحدث عن عقود الصلح للمسلمين ، وغير المسلمين ، وعن المحدث الواقعة بين ملوك الاسلام ، وملوك الكفر ، وبين ملوك المسلمين بعضهم وبعض ، وهكذا .

(وفي المقالة العاشرة) : يتحدث عن الكتابة والكتاب . ويبدأ بالحديث عن الكتابة الجدية ، ثم عن الكتابة الهزلية ، وهكذا .

(وفي الخاتمة) : يذكر أموراً تتعلق بديوان الإنشاء غير أمور الكتابة . فيتكلم عن البريد ، وعن الحمام الزاجل ومطاراته ، وأبراجه ، وعن مراكب الثلج الواصلة من البلاد الشامية إلى الملوك بالديار المصرية ، وعن المناور ، والمحركات التي كانوا يستخدمونها في إحراق زروع العدو ، ومراعيتهم بأطراف البلاد ، وهكذا .

ومات القلقشندي عام ٨٢١ هـ وعمره خمسة وستون سنة .

ومن أجل ذلك ، ترددنا في الكتابة عنه كرجل من رجال الموسوعات في العصر المملوكي الأول ؛ وهو العصر الذي يقع بين عامي ٦٤٨ ، ٧٨٤ هـ . ولكن الخوض في حديث الموسوعات العربية ، هو الذي جعلنا نترجم للقلقشندي على اعتبار أنه من مخضرمي المصريين المملوكي الأول ، والمملوكي الثاني .

وفي الكتاب الذي تعرض ، بمشينة الله ، فيه لوصف الحركة الفكرية في هذا العصر الأخير ، نرجو أن نتحدث عن المقرئ ، والسيوطي ، وغيرهما من علماء الموسوعات العربية في مصر ، بنفس الطريقة التي وصفنا بها علماء الموسوعات في هذا الفصل .

الفصل العاشر

الفلسفة (١)

كان من أهم الفروق التي أشرنا إليها بين الدولة الفاطمية ، والدولتين الأيوبيه والملوكية ، فرق يتصل بالعقل . وظهر هذا الفرق في ميل الدولة الفاطمية إلى الفلسفة ، لحاجتها إليها في نشر عقيدة دينية شعرت يومئذ بفرابتها كل الفرابة على الأوساط السنية في مصر . على حين أبغضت الدولتان السنيتان هذه الفلسفة ؛ لأن المذهب السني واضح ، لا يحتاج إلى الاستعانة بها .

وإليك أولاً بعض الأمثلة التي توضح كراهية الناس في المهديين الأيوبي والملوكي للفلسفة :

قال صاحب النجوم الزاهرة في بعض كلامه عن صلاح الدين الأيوبي : « وكان مبغضاً لكتب الفلاسفة ، وأرباب المنطق ، ومن يعاند الشريعة . ولما بلغه عن السهروردي ما بلغه ، أمر ولده الملك الظاهر بقتله ، وكان ذلك بحلب سنة ٥٨٨ هـ . قال : وفيها توفي

(١) تعتبر الفلسفة — في نظر الكتاب الإسلاميين — واحداً من مجموعة علوم أطلقوا عليها اسم (علوم الأوائل) أو (علوم القدماء) أو (العلوم القديمة) . وهو اسم أطلقه هؤلاء الكتاب على تلك العلوم التي تعدت إلى البيئة العلمية الإسلامية بتأثير المؤلفات المأخوذة عن الكتب اليونانية تأثيراً مباشراً ، أو غير مباشر ؛ وهي التي يسمونها (كتب الأوائل) في مقابلة (علوم العرب) أو (العلوم الحديثة) ؛ وفي مقابلة (العلوم الشرعية) على وجه التخصيص .

وفي مقدمة علوم الأوائل : الرياضيات ، والطبيبات ، واللاهيات ، مما اشتملت عليه دائرة مصارف اليونان ؛ أي الفروع المختلفة ؛ من رياضة ، وفلسفة ، وطبيعة ، وطب ، وفلك ، وموسيقى ، وما إليها . ونظراً إلى أن الاشتغال بهذه العلوم قد ارتبط بالتقاليد الأفلاطونية الحديثة ، فقد أدخل في علوم الأوائل ، وعلوم الفلسفة ممارسة علوم السحر ، والطلسمات ، والتبرجمات ، إلى جانب علم التنجيم .

أنظر كتاب : التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية — مقالة جولدنسبيرغ ص ١٢٣ .

بحي السهروردي المقتول بحلب . وكان يعاني علوم الأوائل ، والمنطق ، والسيمياء ، وأبواب النيرنجيات - جمع نيرنج وهو شيء من السحر - فاستمال بذلك خلقا كثيرا ، وتبعوه . وله تصانيف في هذه العلوم . واجتمع بالملك الظاهر ، فكتب أهل حلب إلى السلطان صلاح الدين : أن أدرك ولدك ، وإلا تغلف عقيدته . فكتب إليه أبوه صلاح الدين بأبعاده ، فلم يبعده . فكتب بمناظرته ؛ فناظره العلماء ، فظهر عليهم بمبارته . فقالوا : إنك قلت في بعض تصانيفك : إن الله قادر على أن يخلق نبيا ؛ وهذا مستحيل . فقال : ما وجه استحالة ؟ فإن الله هو الذي لا يمتنع عليه شيء . فتعصبوا عليه الخ » (١)

هكذا كانت الدولة الأيوبية عنيفة في معاملة الفلاسفة ، لانتهاون في تعقيبهم ، ولا نساهل في قتلهم وإبادتهم ، ولا تقبل منهم جدلا ، ولا ترضى منهم عملا . وما دامت هذه الدولة دينية ، وسياسية ، فقد نظرت إلى السهروردي ، وأمثاله على أنهم خطر ديني وسياسي في وقت معا .

ونم مثل آخر لهذه الكراهية :

كان ابن الصلاح الشهرزوري ، المتوفى عام ٦٤٣ هـ ، تلميذا لشخصية علمية كبيرة من شخصيات القرنين السادس والسابع للهجرة ؛ وهي شخصية كمال الدين بن يونس الموصل . عرفه ابن خلكان ، وكان على اتصال به ، فقدم لنا صورة واضحة لما كان عليه هذا العالم من عبقرية ، واتساع أفق ، ومشاركة في نواح عديدة من نواحي العلم . وأقبل عليه الطلاب من كل صوب ، يأخذون عنه علوم الدين والدنيا . وكان من بينهم ابن الصلاح الشهرزوري هذا . وقد أصبح فيما بعد من أكبر أئمة الحديث في عصره . رجل ابن

الصلاح إلى الموصل ، ليلقى كمال الدين بن بونس ، ويتلقى عنه درساً في المنطق سرّاً . إلا أن الشهرزورى بالرغم من تردده على أستاذه مدة طويلة ، وبالرغم مما أظهره الأستاذ من حسن الاستعداد لتعليمه ، لم يستسج علم المنطق ، ولا استطاع هذا العلم أن ينفذ إلى عقله . فلم يسع كمال الدين بن بونس إلا أنه قال له :

يا فتية — المصلحة عندي أن تترك هذا الفن .

قال له : ولم ذلك بأمر لانا ؟

قال : لأن الناس يعتقدون فيك الخير . وهم ينسبون كل من اشتغل بهذا الفن إلى فساد الاعتقاد . فكأنك تفسد رأيهم فيك ، ولا يحصل لك من هذا الفن شيء . قبل الشهرزورى نصيحة أستاذه . وترك الاشتغال بالمنطق . غير أنه لم يكتف بترك الاشتغال بهذا العلم ، حتى صار خصماً لدوداً له باسم الدين . وأفنى الشهرزورى بفتوى حرم فيها المنطق على المسلمين . وجاءت هذه الفتوى ضمن إجابة أجاب بها سائلاً سألها (ولعله يكون هو الذى وضع هذه الأسئلة لنفسه) :

هل الشارع قد أباح الاشتغال بالمنطق تعلماً أو تعلماً ؟ وهل يجوز أن نستعمل المصطلحات المنطقية فى إثبات الأحكام الشرعية ؟ وماذا يجب على ولى الأمر فعله بإزاء شخص من أهل الفلسفة ، معروف بتعليمه فيها ؟ وهو مدرس بمدرسة من المدارس العامة ؟

فبدأ الشهرزورى إجابته بقوله ، يصف الفلسفة وصف أهل السنة لها :

« إن الفلسفة أسُّ السفه والانهلال ، ومادة الحيرة والضلال ، ومثار الزيف والزندقة . بمن تفلسف عميت بصيرته عن محاسن الشريعة المطهرة ، المؤيدة بالحجج الظاهرة ، والبراهين الباهرة »

وأما المنطق فهو مدخل الفلسفة ، ومدخل الشر شر . وليس الاشتغال بتعليمه ، أو

تمله مما أباحه الشارع ، ولا أحد من الصحابة والتابعين ، والأئمة المجتهدين ، والسلف الصالحين

وأما استعمال المصطلحات المنطقية ، في مباحث الأحكام الشرعية . فن المنكرات . المنبذة ، والرقاعات المستحدثة . وليس بالأحكام الشرعية - والحمد لله - افتقار إلى المنطق أصلاً . . . فالواجب على السلطان أن يدفع عن المسلمين شر هؤلاء المشائيم ، يخرجهم عن المدارس ، ويبعدهم ، ويعاقب على الاشتغال بفنهم ، وأن يعرض من ظهر منه اعتقاد عقائد الفلاسفة على السيف أو الاسلام . . . ومن أوجب هذا الواجب عزل من كان مدرس مدرسة من أهل الفلسفة ، والتصنيف فيها ، والإقراء لها ، ثم سجنه ، وإلزامه منزله .

يقول الأستاذ جولد نسيهر - وهو صاحب المقال الذي نقلنا عنه هذا النص السابق : « وليست فتوى ابن الصلاح الشهرزورى هذه ، إلا تعبيراً عن رأى السائد في البيئات السنية ، في مناطق واسعة من العالم الاسلامي ، في ذلك العصر »^(١)

وبقي هذا الكره للفلسفة ، من جانب المسلمين ، في عهد بنى أيوب ، إلى مجيء دولة المماليك ؛ فظهرت آثار هذا الكره أيضاً في كتاب الطالع السعيد للأدفوى .
فقد عرض الأدفوى هذا لترجمة رجل من أقربائه ، واسمه عبدالقادر بن مذهب بن

جعفر ، فوصفه بالذكاء ، والجود ، والتواضع . ثم قال :

« وكان إسماعيلي المذهب ، مشغلاً بكتاب الدعائم - تصنيف النعمان بن محمد - وكان فيلسوفاً يقرأ الفلسفة ، ويحفظ من كتاب زجر النفس ، وكتاب إيلوخيا^(٢) ، وكتاب التفاحة المنسوب لأرسطو »^(٣)

(١) كتاب التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية ص ١٥٨ - ١٦٢ .

(٢) لعله يريد (إثنولوجيا) في الأخلاق . وهو الكتاب الذي نصره الكندي الفيلسوف .

(٣) الطالع السعيد ص ٧٥ .

ثم ختم الأدفوى هذه الترجمة بقوله :
« ومرض فلم أصل إليه ، ومات فلم أصل عليه . وأظن وفاته عام ٧٢٥ هـ أو عام ٧٢٦ (١) .
ووصف الأدفوى في كتابه هذا إقليم قوص . واختص مدينة (قنا) بالكلام في محاسنها فقال :

« ولا يكاد يوجد بها أجذم ، ولا أبرص ، إلا نادراً ، وفي حكم العدم ، ولا شيء من الأمراض التي تُعاف ، ولا مجسم ، ولا معتزلي ، ولا فيلسوف ، ولا مجوسي ، ولا وثني . وليس بالإقليم من اليهود إلا نحو عشرة أنفس ، أو أقل » (٢) .
فانظر إلى هذا المؤلف السني كيف يعتبر الفيلسوف والمعتزلي كالمجسم والمجوسي والوثني؟ وكيف يقيس هؤلاء جميعاً بذوى العاهات المزمنة ؛ كالأجذم ، والأبرص ، ومن به أذى من جسمه ، أو مرض تعافه النفس ؟

* * *

في فصل من فصول هذا البحث ؛ عنوانه (عقيدة الأشعرى) (٣) أوضحنا كيف انتشرت هذه العقيدة انتشاراً عظيماً ، عرفنا في أثناءه « بمذهب أهل الحق » أو « مذهب أهل السنة والجماعة » . كما أوضحنا كيف انتصر لهذه العقيدة ثلاثة رجال ، وهم :
أبو بكر الباقلاني المتوفى عام ٤٠٣ هـ . وله قريب من خمسين ألف ورقة . في الرد على أهل البدع ، وإمام الحرمين الجويني ، وتلميذه أبو حامد الغزالي ؛ وقد تولى كل منهما الرد على الفلاسفة ، فيما خالفوا فيه عقائد الدين .

ومنذ يومئذ اختلطت الفلسفة نوعاً ما بالتوحيد ، وظهر أثر ذلك في التأليف ، وتكلم الأشاعرة في مسائل ثلاث هي : الصفات ، وخلق القرآن ، ورؤية الله . وتوسطوا

(١) الطالع السعيد ص ٧٥ .

(٢) نفس المصدر — المقدمة ص ١٩ .

(٣) أنظر ص ٧٨ من بحثنا هذا .

في هذه المسائل كلها بين المجسمة الذين تمسكوا بحرفية القرآن ، وبين المعتزلة الذين ذهبوا إلى نفي الصفات .

ثم ما كاد الأشاعرة ينتهون من تقرير مذهبهم ، والاستمانة بالمنطق ، والفلسفة في تقرير هذا المذهب ، حتى راحوا يهاجمون الفلسفة ، ويكفرون الفلاسفة . وكتب الغزالي في هذا المعنى كتابيه المشهورين ؛ وهما « مقاصد الفلاسفة » تلخص فيه مذاهبهم بمهارة ونزاهة ، و « تهافت الفلاسفة » ؛ وفيه كانت حملته التي سخر بها مذاهبهم ، وانتهى إلى تكفير رجالهم . ومات عام ٥٠٥ هـ .

وكان لموقف الغزالي — كما قلنا — أثره البالغ في ركود التفكير الفلسفي في الشرق الاسلامي . وانتقل هذا التفكير الفلسفي — إذ ذاك — إلى الغرب الاسلامي . ولو أنه لم يدم هناك . وكان من أظهر رجاله : ابن باجة المتوفى عام ٥٣٣ هـ ، وابن الطيفيل المتوفى عام ٥٨١ هـ ، وابن رشد المتوفى عام ٥٩٥ هـ . وهذا الأخير يبرزهم جميعا .

ووضع ابن رشد هذا كتابه « تهافت التهافت » رداً على كتاب الغزالي ، الذي تقدم ذكره . ولكن خصوم ابن رشد نشطوا للإيقاع به عند الخليفة المنصور ، وانتهى الأمر بنفيه ، وإحراق كتبه ، وإصدار منشور^(١) رسمي من الخليفة بمنع الاشتغال بالفلسفة . وإن عاد فمما عنه فيما بعد .

ومنذ وفاة هذا الفيلسوف الإسلامي الكبير ؛ وهو ابن رشد ، لم يظهر في العالم الإسلامي كله فيلسوف في خطورة شأنه . ولا نكاد نستثنى من الفلاسفة الإسلاميين إذ ذاك غير ابن ميمون ، وابن عربي ، وابن سبعين ؛ وكلهم من أبناء القرن السابع الهجري . ولا يبلغ أحد منهم شأواً ابن رشد .

وفي مصر نفسها بقي مذهب الأشاعرة مرفوع الرأس ؛ حتى ظهر ابن تيمية الذي مر ذكره في فصل الفقه ، فهاجم الفرق المختلفة ، واشتدت وطأته على فرقة الأشاعرة بنوع

(١) إنشأ هذا المنشور في كتاب « نعمة النزاع بين الدين والفلسفة » للدكتور توفيق الطويل ،

خاص . فقل شأنهم بعض الشيء ، ولكن لم يكن من نتيجة ذلك كله أن مضى الناس في حركة التجديد ، أو أقبلوا على دراسة الفلسفة الإسلامية من جديد . وذلك أن حزب السنة كان قد نشط ، ومضى غلانه في إسرافهم وتعصبهم .

* * *

وقد عرض السيوطي في كتابه (حسن المحاضرة) لذكر من كان بمصر من أرباب المقولات ، وعلوم الأوائل ، والحكماء ، والأطباء ، والمنجمين فذكر منهم :
بليطان الطيب النصراني ، الذي مات سنة ١١٨٦ هـ وسعيد بن نوفل ، الطيب النصراني أيضاً الذي كان في خدمة أحمد بن طولون .

وأبا الحسن علي بن الإمام المحافظ أبي سعيد بن يونس ؛ وكان يشتغل بالتنجيم .
وله زيج يعرف باسم «الزيج الحامكي» ، ومات سنة ٣٩٩ هـ .

وأبا الصلت أمية بن عبدالعزيز بن أبي الصلت الداني ؛ كان رأساً في معرفة الهيئة ، والنجوم ، والموسيقى ، والطبيعة ، والرياضيات . ومات سنة ٥٢٨ هـ .

والرشيد بن الزبير الأسواني — ذكره العماد في الخريدة . ؛ وقال إنه كان ذا علم بالهندسة ، والمنطق ، وعلوم الأوائل . وقتل سنة ٥٦٣ هـ .

وشرف الدين عبد الله بن علي ، الشيخ السديد . شيخ الطب بالديار المصرية .
وخدم العاضد الفاطمي . وأخذ عنه ابن النفيس ، ومات سنة ٥٩٢ هـ .

ومن ذكرهم السيوطي كذلك :

أفضل الدين الخوافي محمد بن ماء ورد بن عبد الملك الفيلسوف . ولد سنة ٥٩٠ هـ ، وبرع في علوم الأوائل ، حتى صار أواحد وقته فيها ، وصنف « الموجز في المنطق » و « كشف الأسرار » في الطبيعة ، وشرح مقالة ابن سينا . وولى قضاء مصر بعد عزل الشيخ عز الدين بن عبد السلام .

قال السيوطي : فاعتبروا يا أولى الأبصار بعزل شيخ الإسلام ، وإمام الأئمة شرقاً
وغرباً ، يُؤلى عوضه رجل فلسفي . وما زال الدهر يأتي بالمعجائب ! . وتوفي الخوننجي
سنة ٦٤٢ هـ (١) .

وابن البيطار — وهو ضياء الدين عبدالله بن أحمد المالقي ؛ أُوحد زمانه في الطب ،
وصاحب كتاب « الأدوية المفردة » . وإليه انتهت معرفة تحقيق النبات ، وصفاته ،
وأما كنهه ، ومنافعه . وخدم الملك الكامل ، ثم ابنه الملك الصالح ، ومات بدمشق
سنة ٦٤٠ هـ .

وابن النفيس — علاء الدين علي بن أبي الحزم القرشي . شيخ الطب بالديار
المصرية ، وأحد من انتهت إليهم معرفة الطب ، مع الذكاء المفرط ، والذهن الحاذق .
وله مشاركة في الفقه ، والأصول ، والحديث ، والعربية ، والمنطق . توفي في ذي القعدة
سنة ٦٨٧ هـ . وقد قارب الثمانين . ولم يخلف بعده مثله (٢) .

وعلاء الدين الباجي ؛ وهو علي بن محمد بن عبدالرحمن بن خطاب . كان إماماً
في الأصول ، والمنطق ، فاضلاً فيما سواهما . وكان أنظر أهل زمانه ، لا يكاد ينقطع
عن المباحث .

ولد سنة ٦٣١ هـ ، وتفقّه على الشيخ عز الدين بن عبدالسلام ، واستوطن القاهرة ،
وصنف مختصرات في علوم متعددة . وأخذ عنه الفقه السبكي . وتوفي في ذي القعدة
سنة ٧١٤ هـ .

ويكاد العصر المملوكي أن يختم برجل من هؤلاء اسمه : ضياء الدين علي بن سعد
الشافعي . كان إماماً في المعقولات . أخذ عنه المرز بن جماعة . ودرس « بالشيخونية » بعد
بهاء الدين السبكي . وكانت له لحية طويلة جداً ، تصل إلى قدميه . وإذا نام يجملها في
كيس ، وإذا ركب انفرت فرقتين . فكل من رآه يقول : سبحان الخالق ! فيقول

(١) حسن المحاضرة ج ١ ص ٣٣٣ .

(٢) نفس المصدر

ضياء الدين هذا ، فى شىء من السخرية : أشهد أن العوام مؤمنون بالاجتهاد ، لا بالتقليد ؛
لأنهم يستدلون بالصنعة على الصانع

تلك طاقة من ذكرهم السيوطى ، من المشتغلين بمصر بعلوم الأوائل . ومنها نعلم أن
عددهم كان قليلا جداً . على أننا لانعرف شيئاً عن مؤلفات هذا العدد من العلماء على
قلته . ولا شك أن مؤرخى تلك الصور - وكلهم من حزب السنة - كان لا يعينهم أن
يصفوا لنا جهود هذه الطبقة من العلماء ، ولا أن يترضوا حتى لنقد مؤلفاتهم ، أو آرائهم
على صفحات الكتب . ولذلك لم يصلنا من هذه الكتب الفلسفية - إن جاز أن تكون
لهؤلاء كتب فلسفية - إلا ما كان منها منسوباً لغير المسلمين المتحرجين . ومن هؤلاء
اليهود . ونخص منهم أيضاً يهود الأندلس ، ممن فروا من ظلم حكام العرب ، وتمصّبهم
هناك . فأتوا إلى مصر التى آوتهم ، وأعانتهم ، ويسرت لهم العيش فى ظل حكام عادلين ؛
كالملك الناصر صلاح الدين الأيوبي .

وكان من أولئك اليهود الفارين الى مصر ، فى ذلك الوقت :

ابيه مجمره

وهو أبو عمران موسى بن ميمون بن عبدالله القرطبي الإسرائيلي . وهذا هو الأسم
الذى عرف به «ميمونيدس» فى اللغة العربية ، وفى تاريخ اللاهوت عند اليهود ، وفلسفتهم
وطبهم . ولقب فى المصنفات العربية بلقب الرئيس «يريدون رئيس الملة اليهودية»^(١)
ولد هذا الفيلسوف بمدينة قرطبة بالأندلس . وكانت قرطبة يومئذ حافلة بالعلماء
والفلاسفة . وبقيت على ذلك حتى ملكها «عبد المؤمن بن على الكومى» أحد ملوك
الموحدين ، فأخذ أنصاره يضطهدون اليهود والنصارى ، وخبروهم يومئذ بين الاسلام أو
الهجرة من المدينة . فنزح كثيرون منهم إلى جنوب فرنسا ، وإلى بلاد الشرق الأدنى .

(١) دائرة المعارف الاسلامية المجلد الأول العدد الخامس الصفحة ٢٨٥ .

وهاجرت يومئذ أسرة موسى بن ميمون من قرطبة ، بعد إذ تخرج فيها موسى على دروس ابن رشد ، وابن الطفيل ، وبعد إذ أتم فيها دراسة المنطق والطب ، وقرأ كتب أرسطو ، وفلاسفة المسلمين ، وخاصة منهم الفارابي .

وأبحرت هذه الأسرة المشردة إلى فلسطين ، ونزلت مدينة عكا ، ثم بيت المقدس . ثم انتهى بها المطاف إلى القسطنطينية . وكان والد موسى قد توفي ، وقاسى ابنه من بعده شدة شتى ، وكان لا يرغب في أن يكسب عيشه عن طريق المناصب الدينية . ومن أجل ذلك عزم على الاشتغال بمهنة الطب . وذاعت شهرته في هذا الفن ، ووصل ذلك إلى مسامع القاضي الفاضل ، فأقبل عليه ، ووثق به ، وشمله برعايته ، ومازال به حتى جعله طبيباً خاصاً لصلاح الدين ، وولده من بعده . ولكن موسى بن ميمون لم يكتف بذلك ؛ حتى كان يعالج المرضى الوافدين عليه من كل صوب . ومع هذا وذاك - فقد كان ابن ميمون يختلس من وقته جزءاً للقراءة ، والكتابة ، والتأليف في الفلسفة .

وأمر صلاح الدين فعين موسى بن ميمون رئيساً لطوائف اليهود بمصر ، وآثره بهذا المنصب على غيره من زعماء اليهود ، الذين باتوا ينفسون عليه هذه المنزلة . ومنذ ذلك الحين والسلطان صلاح الدين ينتفع بنفوذ هذا الفيلسوف الديني ، داخل الديار المصرية وخارجها ، ويستعين به على تهدئة الثورات التي كانت تقوم ببلاد اليمن ، بين حين وآخر . وتوفي ابن ميمون عام ١٢٠٤ ميلادية . ونقل جثمانه - كما أوصى بذلك - إلى طبرية بفلسطين . ولا يزال قبره بها إلى الآن يحججه الناس ^(١)

وصنف ابن ميمون مجموعة من الكتب الدينية ، والفلسفية ، والطبية . وكان من أجلها كتابه : دلالة الحائرين : أي الكتاب الذي تستطيع به النفوس الحائرة ، بين العقل والوحي ، أن تصل إلى حالة من الطمأنينة الروحية . فعنده أنه لا يصح أن يكون ثم

(١) نفس المصدر

تناقض بين الوحي ، وأصول الالهيات .

ومزج ابن ميمون في كتابه هذا مبادئ الفلسفة اليونانية بنظريات الفلسفة الاسلامية ، وصنع ذلك كله بصيغته الخاصة (١)

وتقوم فلسفة ابن ميمون على التوفيق بين الفلسفة والدين ؛ أو التوفيق بين موسى كليم الله ، وأرسطو زعيم الفلاسفة . « حتى يستطيع العالم أن ينظر إلى الدين عن طريق المنطق والعقل ، وحتى لا يطلب الحق والعلم في أفق الدين وحده ، بل في ميدان الفلسفة أيضا » (٢)

وخاض موسى بن ميمون في الإلهيات ، وتكلم في صفات الله . ودعا إلى ادراك الله تعالى بطريقة سلبية لا إيجابية . وضرب على ذلك الأمثال . وتكلم في وجود الانبياء ، والفرق بينهم وبين الفلاسفة . وبسط آراءه في مسألة الإرادة الالهية .

وأشار إلى رأى الأشاعرة الذى يقول :

« ليس في جميع الوجود شيء بالاتفاق بوجه ، لاجزئي ، ولا كلي . بل الكل بارادة وقصد ، وتدير » قال : وفي هذا الرأى شفاعة عظيمة ، تحملوها والنزموها .

ثم قال : أما ما اعتقده أنا في العناية الالهية ، فانما هي في هذا العالم السفلى خاصة بالنوع الإنسانى فقط ، اما الحيوانات والنبات ، فان رأيت فيها رأى أرسطو ، لأني لا أعتقد أن ورقة الشجرة تسقط بعناية خاصة بها ، ولا أن العنكبوت الذى افترس للذبابه ، فعل ذلك بقضاء الله وإرادته ، ولأن السمكة التى اختطفت الدودة ، فعلت ذلك بمشيئة إلهية خاصة ، بل هذا عندى كله بالاتفاق المحض . وإنما العناية الإلهية تابعة للفيض الإلهي . ومن اتصل به ذلك الفيض العقلي ، حتى صار ذا عقل ، وكشف له كل ما يكشف لذي

(١) أنظر كتاب (موسى بن ميمون) للدكتور ولفسون ص ٥٩ .

(٢) نفس المصدر ص ٦٦ .

العقل ، فهو الذى صحبته العناية الالهية ، وقدرت أفعاله عل جهة الجزاء والعقاب (١) .
ثم قال : وليست العناية الالهية بالنوع الانسانى كله على السواء . بل تفاضل العناية
بالناس ، بتفاضل كما لهم الانسانى . وعلى ذلك فيلزم أن تكون عنايته تعالى بالأنبياء
عظيمة جداً ، وعلى حسب مراتبهم فى النبوة ، وتكون عنايته بالفضلاء الصالحين على
حسب فضلهم وصلاتهم وقد ذكر الفلاسفة هذا المعنى ، كما ذكر ذلك أبو نصر
فى صدر شرحه لكتاب « نيقوماخوس » لأرسطو .

« وصادف كتاب (دلالة الحائرين) إعجاباً شديداً من بعض الناس ، كما لقي من
بعضهم الآخر إنكاراً شديداً . إذ بدا لهؤلاء أن أراءه حرة ، مسرفة فى الحرية ، وأطلقوا
على الكتاب اسم « ضلالة الحائرين » بدلا من « دلالة الحائرين » .

ووصلت شهرة الكتاب إلى بلاد المغرب ، وتجاوزت البحر الأبيض المتوسط إلى
جنوب فرنسا . وأحدث الكتاب انقلاباً عظيماً فى الأوساط اليهودية ، والمسيحية فى الشرق
والغرب معاً . غير أن موسى بن ميمون كان قد وضع كتابه باللغة العربية المكتوبة
بمحروف غريبة « لأنه خشى أن يثير بعض ماجاء فيه من معارضة المعتزلة والأشعرية
فتنة كبرى » .

وبالفعل غفل عن كتابه المسلمون فى زمانه ، ولم تحدث معارضته سخطاً ، ولا ثورة
فى الشرق الأدنى . ولا ننسى مع ذلك أن نقول إن سلاطين بنى أيوب كانوا متسامحين
مع النصرانى واليهود ، بمقدار ما كانوا متشددين مع المسلمين خاصة

« ويروى كل من القفطى ، وابن أبى أصيبعة أن ابن ميمون اعتنق الاسلام ، وجهر به
إذ كان بالأندلس ، فى حين كان يبطن اليهودية . وذلك لكى يأمن الاضطهاد . واتهمه

(١) نفس المصدر ص ١٠٥ .

بعد ذلك في مصر رجل يقال له (أبو العرب بن معيشة) بأنه ارتد عن الإسلام إلى اليهودية . إلا أن مولاه القوي القاضي الفاضل قرر أن الذي يكره على اعتناق الإسلام ، لا يصح إسلامه . وهكذا أنقذ حياة ابن ميمون . غير أن الراجح أن ابن ميمون لم لم يعتنق الاسلام ؛ بدليل أنه في اثناء الجدل العنيف حول كتابه « دلالة الخاترين » ، والذي لم يترك فيه خصومه نقداً ولا عيباً إلا وصموه به ، لم يرمه واحد من غلاتهم بأنه أسلم . وكان لابد لهم من مثل هذا النقد ، لو أنه أسلم حقيقة ، إذ أن اسلامه لا يمكن أن يبقى سراً محبوباً عنهم »^(١)

(١) دائرة المعارف الاسلامية - في نفس الموضع المتقدم

الفضل الجادى عشر

القبط

رحب القبط بالفتح العربى لمصر ، أملا منهم فى الخلاص من اضطهاد الحكومة الرومانية ؛ التى أساءت حكمهم ، وعبثت بكرامتهم ومصلحتهم . وأوصى عمر المسلمين خيراً بقبط مصر ، فترك هؤلاء أحراراً فى بلادهم .

ومضت الحكومات الإسلامية المتعاقبة فى معاملة القبط معاملة لاتوصف فى جملتها بأنها سيئة . وذلك باستثناء شيئين :

أولهما — دنع الجزية التى كانوا يفرون منها بمختلف الطرق .

وثانيهما — هدم الكنائس التى كان العامة ، وطفام الناس يفعلون بها ذلك فى ثوراتهم ، ثم لا يلبث النصرارى أن يؤذن لهم فى إعادة بنائها بأمر من الحاكم العربى . وفيما عدا ذلك — كان قبط مصر ينعمون بشيئين :

أولهما — حرية العبادة فى الكنائس ، والأديرة ونحوها .

وثانيهما — الاشتراك فى وظائف الحكومة ، لما ثبت عند حكام المسلمين من أنهم الفئة الوحيدة التى تصلح للأعمال المالية فى الحكومة . بل أن هؤلاء الحكام كانوا يشعرون بخلل الأداة الحكومية كلما اضطروا — إرضاء للشعب — أن يتردوهم منها ، أو يقصروم عنها إلى أجل .

ومها يكن من شئ ، فالظاهر أن ما كان يصيب القبط أحياناً من الاضطهاد ، وما كان يصدر ضدهم من أوامر ، إنما كان يحدث — كما يقول الأستاذ فييت Wiet — عندما تكون الحكومة نفسها فى أزمة مالية ، أو عندما يشتد سخط الشعب على القبط بسبب جمع

الأموال الضخمة ، أو عندما يقف القبط قسما كبيرا من أراضي مصر على الكنائس والأديرة (١) والحق أنه منذ استقل بمصر الأخشيدي ، ثم أحمد بن طولون ، وحكام المسلمين يحرصون الحرص كله على تألف القبط في مصر ، بقصد الاستمالة بهم ضد الخلافة العباسية إذا لزم الأمر . واستمر الحال على ذلك حتى كان العهد الفاطمي ؛ فكان عهد رخاء للأقباط ، وتسامح في معاملتهم ، وعطف عليهم ، واتعاش لكنائسهم . واشترك الخلفاء المصريون يومئذ في أعياد المسيحيين ، وسمحوا لهم فاحتفلوا عاما بهذه الأعياد . وبدا أثر ذلك اللطف الذي عومل به القبط في عمل آخر له أهميته عندهم ؛ وهذا العمل هو نقل مكان البطركية إلى القاهرة .

ولم يكذب شذ عن الخلفاء الفاطميين في معاملة القبط ، على هذا الوجه ، غير واحد فقط هو « الحاكم بأمر الله » . وهو رجل لاتملأ أعماله في نظر المؤرخين ، ولا ينبغي أن تكون مقياسا لسياسة الفاطميين . ولذلك لم يكن غريبا على التاريخ أن يؤثر عن هذا الخليفة الفاطمي الشاذ أنه ألقى بطريق النصراني فريسة للحيوان المتوحش ، الذي لم يلحق به أذى ؛ كما يقول المسيحيون ، ومنع أعيادهم ، وحال بينهم وبين أن يتخذوا لأنفسهم عبيدا ، أو يخدمهم مسلم ؛ وأحرق عددا من الصليبان ، وصادر كثيرا من أموال الكنائس . وبالغ المؤرخون في عدد الكنائس التي أحرقت بين سنتي ٤٠٣ ، ٤٠٥ هـ فقالوا إنها ثلاثون ألفا (٢)

أما في الحكم الأيوبي — فقد كان تسامح الملوك الأيوبيية ، في جملتهم ، قليلا بالقياس إلى تسامح الخلافة الفاطمية في جملتها . فلم يشترك بنو أيوب في الأعياد المسيحية . وفي عهد صلاح الدين الأيوبي نفسه « نودى بمنع أهل الزمة من ركوب الخيل ، والبغال ، من غير استثناء طيب ، ولا كاتب » (٣) ومع ذلك بمن الخطأ أن نعتقد أنه

(١) انظر مقال Kibt للأستاذ قبيط في دائرة المعارف الإسلامية .

(٢) نفس المصدر المتقدم .

(٣) السلوك قسم أول — جزء أول ص ٧٧ .

كان ثم اضطهاد يقع من جانب السلاطين على القبط من سكان مصر الأصليين . فقد كانت حياتهم محتملة في مصر ، وذلك منذ أن لجأ إليها اليعاقبة السوريون ، في بداية الحروب الصليبية . ومن أجل هذا كان ملوك بني أيوب يميزون دائماً بين المذهبيين اليعقوبي والملكائي في مصر ، مقدمين المذهب الأول على الثاني ، فلا يسمحون لأحد باحتلاء كرمي البطريكية إلا لمن كان من رجال المذهب اليعقوبي .

يقول الأستاذ فييت Wiet : « وهناك حقيقتان تؤيدان أن القبط لم يكونوا مضطهدين في العصر الأيوبي :

أولاهما — أن الكنائس جرى العمل في إصلاحها ، كما كان من قبل .
والثانية — أن القرن السابع الهجري كان يعتبر العصر الذهبي للاداب المسيحية التي كتبت باللغة العربية » ^(١) . على أننا لم نسمع بثورة للقبط في مصر في ذلك العصر ، ولا سمعنا أن الفرنج تواطأوا معهم ضد الحكومة الإسلامية ، كما تواطأوا بالفعل مع ذبول الدولة الفاطمية بمصر . في بداية الحكم الأيوبي .

وباختصار — كان ملوك بني أيوب أدنى الى التساهل مع نصارى مصر والشام . وربما كان الملك الكامل أعظمهم تساهلاً في ذلك . « وكان الملك الكامل ، كصديقه الإمبراطور فردريك الثاني ، معروفاً بتسامحه الديني . بل كان الملك الكامل أظهر من فردريك الثاني في هذه الصفة » ^(٢) . وكان المسلمون في الشرق يعرفون في الرجلين هذا الميل ، ويصفون فردريك بأنه دهرى . أما المسيحيون في الغرب فكانوا يسخطون على فردريك ، ويتهمونونه بالتقصير في الدفاع عن دين المسيح .

وتلقى الملك الكامل في بلاده قديساً يقال له فرنسيس Francis of assissi . وبالغت الأساطير الفرنسكية ، فقالت إن السلطان تحول بسبب هذا القديس عن دينه . ولهذا

(١) نفس المصدر .

(٢) Histoire des Croisades Par Srousset III P. 379

الخرافة دلالتها على أن الكامل كان محبوباً من المسيحيين عامة ، ولم تكن له في أذهانهم صورة بغيضة (١)

ثم أتى المالك فكانوا أقرب إلى القسوة على القبط :

فبيرس لم يكن فيما يظهر لطيفاً في معاملة القبط ، وقلاوون حرم المسيحيين من الالتحاق بالوظائف العامة ، وكان ينزل بهم أقصى العقوبة (٢) ثم في عهد السلطان خليل ابن قلاوون خف اضطهاد النصارى ، ورضى السلطان عنهم ؛ فالتحقوا ببعض وظائف الحكومة . ومضى الحال على ذلك حتى أتى الناصر محمد بن قلاوون ، فأظهر من العطف على القبط أكثر مما أظهره سلاطين المالك من قبل ، وأمر بكل من فصل منهم عن عمله أن يرد إليه . وانتعش النصارى في مصر يومئذ انتعاشاً عظيماً ، وكاد الأمر ينتهي بهم إلى هذا الحد ، لو لأن زار مصر في ذلك الوقت وزير مرا كشي ؛ هاله ما وجد عليه القبط من النعمة ، وغازله ما كانوا يستمعون به يومئذ من الاحترام والمودة ، ورأى بعينه كيف أنهم يلبسون الثياب الفاخرة ، ويركبون الجياد المطهية ، مع أن أمثالهم في بلاده لاحظف لهم من كل ذلك .

فتحدث هذا الوزير المراكشي في شأنهم مع حكام مصر من المالك ، وحرصهم على تنبيه هذه المعاملة (٣) . ومجيب المؤرخون كيف عرف هذا الكلام طريقه إلى آذان رجل مستنير ، كالسلطان الملك الناصر بن قلاوون ، فأصدر في رجب سنة ٨٧٠٠ مرسوماً « يحزم استخدام أحد من النصارى ، أو اليهود بديوان السلطان أو دواوين الأمراء ، إلا من أسلم منهم ، ونودى في القاهرة بأن كل من خالف هذه القيود كان جزاؤه القتل ثم أمر السلطان باغلاق الكنائس بمصر والقاهرة ، وامتدت أيدي العامة في القاهرة إلى

(١) مادة Kibt في دائرة المعارف الإسلامية .

(٢) Muir. The Mameluke or Slave Dynasty of Egypt. P. 31 — 38

(٣) وكان مما قاله لهم هذا الوزير المغربي يومئذ : « كيف ترجون النصر ، والنصارى تركب عندكم الغيول ، وتلبس الهائم البيض ، وتذل المسلمين ، وتمشيهم في خدمتهم » . السلوك جزء أول قسم ثالث ص ٩١٠ .

تخريب بعض كنائس النصارى واليهود^(١) . وأمرت الحكومة بإبطال (عيد الشهيد) بمصر ؛ وقد جرت عادة القبط أن يلقوا في النيل ، من كل عام تابوتا من خشب ، بداخله إصبع من أصابع شهدائهم ، وكانوا يعتقدون أن النيل لا يزيد إلا بذلك ، وكانوا يفدون من جميع جهات القطر إلى شبرا لمشاهدة المنظر ، فشق إبطال هذا العيد على نفوس النصارى ، وكان ذلك من العوامل التي أثارتهم على المسلمين ، في عهد سلطنة الناصر محمد الثانية^(٢)

وعظم الخطب على القبط ، ومنعوا من ركوب الخيل ، وأمرؤا بلبس العمام الزرق ، كما أمرؤا بشد الزناير في أوساطهم . وضع هذه المعاملة بعض ملوك المسيحيين ، ورؤسائهم في أورؤبا ، فأخذؤا يفاوضون الناصر بشأن النصارى واليهود المقيمين بمصر . وكان ممن فاضه في ذلك يومثؤ امبراطور القسطنطينية ، الذى توسط لؤى السلطان الناصر كى يعامل المسيحيين الشرقيين ، من أبناء مذهبه معاملة حسنة ؛ والبابا الذى طلب من الناصر أن يحسن معاملة المسيحيين المقيمين بمصر ، لكى يحسن هو معاملة المسلمين المقيمين بأورؤبا ؛ وملك برشلونة ، واسمه يعقوب الثانى ، وقد بشت بستة كتب إلى السلطان الناصر ، ورد عليها الناصر من جانبہ ثمانية . ودلت هذه الكتب ، التى تبودلت بينهما ، على حسن نية السلطان الناصر ، وعلى رغبته فى معاملة رعاياه ، من القبط بنوع خاص ، معاملة كلها عطف ولين ، لا لشي . إلا لأنه مسؤول عنهم ، وعن راحتهم .

(١) هدمها العامة بفتوى من الشيخ الفقيه نجم الدين بن الرفعة ، مع أن تقى الدين بن دقيق العيد امتنع من ذلك محتجا بأنه إذا فاست البيئة بأن هذه الكنائس أؤدثت فى الإسلام تهدم ، وإلا فلا يُستعرض لها ، ورافقه بقية الفقهاء على ذلك وانفضؤوا . نفس المصدر المتقدم ص ٩١١ .

(٢) خطط المقرئى ج ١ ص ٦٩ . وقد سبقت الإشارة إلى هذه القصة فى الكلام عن مسالك الأبصار لابن فضل الله العسرى .

وقال الناصر في بعض هذه الرسائل : «ورسمنا بفتح كنيسة بمدينة القاهرة المحروسة ، مع أن أمر الكنائس الرجوع فيه إلى الشرع الشريف ، ومقتضى الشرع الشريف ألا يبقى شيء منها مفتوحاً إلا ما هو من العهد العُمري . وكل ما تجدد بعد العهد العُمري يقتضى شرعنا وديننا ألا يفتح . واتفق أنه تجددت بعد العهد العُمري كنائس كثيرة ، والمالك يعلم أنكم ، كما يجب عليكم الوقوف عند شرعكم وأحكام دينكم ، كذلك نحن أيضاً يجب علينا أن نقف عند شرعنا وأحكام ديننا الخ » (١)

وهكذا أصلح السلطان الناصر من نفوس المسيحيين ما أفسده فيهم المرسوم الذى أصدره ضدهم عام ٧٠٠ هـ ، غير أن عامة الشعب في مصر عادوا فأفسدوا على هذا السلطان أمره مع القبط .

« ذلك أنه لما أنقضت صلاة الجمعة ، صرخ رجل موله في وسط الجامع : اهدموا الكنيسة التى فى القلعة ، وخرج فى صراخه عن الحد واضطرب . فتمعجب السلطان والأمراء منه ... وما هو إلا أن فرغوا من هدمها - والسلطان يتعجب - حتى وقع الصراخ تحت القلعة ، وبلغه هدم العامة للكنائس كما تقدم ، وطلب الرجل الموله فلم يوجد . وعند ما خرج الناس من صلاة الجمعة ، بالجامع الأزهر ، رأوا العامة فى هرج عظيم ، ومعهم الأخشاب ، والصلبان ، والثياب ، وهم يقولون : السلطان نادى بخراب الكنائس : فظنوا الأمر كذلك ... ثم تبين أن ذلك كان من العامة بغير أمر السلطان » (٢)

فثارت ثائرة السلطان ، وأخذ العامة يومئذ بشدة وصرامة ، وهدد بالقتل كل من يخالف أمره منهم « فقامت القاهرة ومصر على ساق ، وفرّت النهاية ، فلم يدرك الأمراء منهم إلا من غلب على نفسه بالسكر من الخمر » (٣)

غير أن هذه الحوادث وأمثالها ، أثارت حفيظة القبط ، فاندفعوا يومئذ يشعلون النار فى ميادين القاهرة ، واندلع اللهب حتى بلغ بعض جوامع المدينة . وقبض على الجناة ، فاذا

(١) كتاب Egypt and oragon للدكتور سوريال عطية ص ٢٢ .

(٢) السلوك : الجزء الثانى - القسم الأول ص ٢١٨ .

(٣) نفس المصدر .

هم من النصارى ، وكان منهم رهبان اعترفوا بالحقيقة . وأمر السلطان وزراءه باستدعاء
البطريق فأتى ، فذكروا له الخبر فبكى ، وقال لهم : « هؤلاء سفهاء قد فعلوا كما فعل
سفهاؤكم ، والحكم للسلطان ، ومن أكل الحامض ضرس ، والحمار العثور يلقى الأرض
بأسنانه » (١)

وانتقم السلطان الناصر انتقاما شديداً من النصارى ، فعاد الغوغاء في مصر إلى ثوراتهم
كالمتاد ، فعاقبهم السلطان عقاباً أشد من عقاب النصارى ، إذ صلب جماعة منهم على
الخشب من باب زويلة إلى سوق الخيل ، وعلّقهم بأيديهم ، فتوجع الناس لهم ، وكان
منهم كثير من بياض الناس » (٢)

والخلاصة : أن الناصر ووزراءه وقفوا — كما يقول الأستاذ موير muir — من هذه
الحركة العنيفة « موقفاً يستحقون عليه الشكر ، وحاولوا قدر استطاعتهم صد هذا التيار الجارف ،
ولكنهم حين أخفقوا لم يروا بداً من سن القوانين الشديدة ، وتنفيذها بدقة عظيمة . ودل
على حزم السلطان الناصر كذلك أن أحد الصوفيين المتعصبين رأى أحد المسلمين
يقبل يد أحد كتاب السر المسيحيين بدمشق ، فهجم عليه وقتله ، فأمر السلطان بشنق
هذا الصوفي ، وتعليق جسده على باب المدينة ، غير مبال بصياح العامة وحماستهم لتخليصه » (٣)
من أجل ذلك كله ، عاد السلطان الناصر إلى مرسوم سنة ٥٧٠٠ هـ ، وهو المرسوم الذى
منع القبط أن يتزويوا بزى المسلمين ، وقضى بطردهم من دواوين الأمراء والسلاطين ، وبه
أغلقت بعض الكنائس والأديرة ، فاضطر ذلك بعض النصارى إلى اعتناق الإسلام ،
احتفاظاً بوظائفهم ، وتخلصاً من قيود هذا المرسوم الذى أعاد السلطان فرضه عليهم .
إذ ذاك استأنف ملك برشلونة مفاوضات مع السلطان الناصر ، وهى مفاوضات أسفرت

(١) نفس المصدر ص ٢٢٤ .

(٢) نفس المصدر ص ٢٢٥ ، وبياض الناس أشرافهم وكرماؤهم .

(٣) تاريخ الممالك البحرية للدكتور على إبراهيم حسن ص ١٣٤ . وذلك نقلاً عن كتاب

الأستاذ موير : Muir الذى مر ذكره ص ٧٣ — ٧٥

عن رجوع السلطان إلى آرائه التي تميل إلى التسامح مع القبط وغيرهم . وقد أدرك السلطان يومئذ ، أن مصر مركز الخلافة الإسلامية ، وأن أمن المسلمين معهم ، واطمئنانهم في مملكته ، وسائر ممالك الأرض كلها أمانة في عنقه ، كما أن أمن المسيحيين في ملكه وحده جزء من هذه الأمانة التي في عنقه ، فأخذ يخفف من قيود هذا المرسوم ، وطلق بظهر في معاملة القبط كل عطف ولين .

ويكفي أن أذكر القارىء هنا بمحنة الشهاب بن فضل الله العمرى صاحب مسالك الأبصار الذي مر ذكره وهي المحنة التي وقعت له بسبب اعتراضه على تعيين السلطان لرجل من الأقباط في الديوان .

وسار أولاد الناصر ، من بعده ، على سياسة العطف على النصارى ، لم يكذب شذ منهم غير السلطان الصالح صلاح الدين (٧٥٢ - ٧٥٥ هـ) ، فقد وقعت في أيامه حوادث شبيهة بتلك التي وقعت في أيام سلفه ؛ فاضطره ذلك عام ٧٥٥ هـ إلى كتابة مرسوم كالذي كتبه الناصر عام ٧٠٠ هـ . كان من أثره هدم طائفة من الكنائس والدور . غير أن الحال لم يدم على ذلك طويلا ، إذ عاد السلاطين إلى سنتهم الأولى في معاملة المسيحيين بالحسنى ، والسماح لهم بمزاولة الأعمال الحكومية ، ودخل كثيرون من القبط في الإسلام ، وتزوجوا بمسلمات ، أعقبوا منهن أولاداً على دين محمد . ونبيغ من هؤلاء الأولاد كثيرون في العلم الأدب .

* * *

ذلك موقف الحكومات الإسلامية من القبط ، وذلك موقف القبط من المسلمين في مصر ، ومنه نعرف كيف عاش العنصران في سلام داخلي ، لم يعكره عليهما غير ما كان يحدث ، أحيانا ، من جانب الفوغاء الذين لا يقصدون من وراء ثوراتهم غير النهب والسلب . والفتنة إذا عمت ، جرفت في طريقها كل نية حسنة وفكرة صالحة .

ويسقط الحاكم الاسلامى في يده ، ثم لا يلبث أن يعود إليه رشده ، فيعالج الأمر بحكمة . قال أحد الباحثين في ذلك ^(١) : « وخوفا من عدم فهم الحقيقة التى دفعت الممالك إلى معاملة القبط هذه المعاملة السيئة ، نقول إن ذلك كله لم يكن نتيجة التعصب الدينى . فإن المسلمين من المصريين كثيرا ما كانوا يقاسون ما يقاسيه القبط فى ذلك الوقت » ولكن ما مدى مشاركة القبط فى الحركة الفكرية لذلك العصر ؟

هنا لا نريد الحركة الفكرية الاسلامية ، فقد فرغنا من هذه الحركة ، وأشرنا فى أنفائها الى الذين نبغوا من النصارى ، ومن المسلمين الذين كانوا قبل إسلامهم نصارى ، وعرفنا الكثيرين من هؤلاء قد ظهروا فى فنون كثيرة أهمها التاريخ . وذلك فضلا عن نبغ منهم فى الأدب والادارة الحكومية ، حتى كان منهم كثيرون تولوا شؤون الوزارة المصرية ، وأبلوا فى ذلك بلاء حسنا يذكره التاريخ لهم بالحمد والشكر .

لا نريد الحركة الفكرية الإسلامية التى فرغنا من الحديث عنها ، ولكن نريد الحركة الفكرية القبطية ، نلمحها بالأماسرى ، ثم به هذا البحث ، ونبرى به ذمتنا من هذه الجهة . ونحن نعرف أنه كان من النتائج العديدة للفتح العربى لمصر ، اختفاء اللغة الأصلية من البلاد المصرية ، واحلال اللغة العربية مكانها . وظل قبط مصر — كما يقول الأستاذ مالون Mallon — الى جانب العرب « كالأعواد الصغيرة المحرومة من الشمس والمياه فى ظل شجرة كبيرة تمتنع بالشمس والمياه » ^(٢) واستمر القبط على هذه الحال إلى أن كان القرن السابع الهجرى ، وكانت اللغة القبطية قد زالت من الحياة اليومية ، وضعف أمرها حتى فى الأديرة التى أخذ أصحابها يكتبون رسائلهم

(١) هو الدكتور عطية سوربال فى كتابه الحروب الصليبية فى أواخر المصور الوسطى — باللغة الانجليزية — ص ٢٧٤ .

Melanges De la Faculté Orientale. Une Ecole de Savants égyptiens au (٢) moyen Age. Par mallon. P. 110.

باللغة العربية ؛ وهي اللغة التي كان الشعب المصري كله يعرفها ، ويجعل القبطية كل الجهل ؛ كما فهم ذلك من عبارة لأحدهم ، وهو سويرس الأشموني Sévérus حيث قال :
« فاستعنت بمن أعلم استحقاقهم من الإخوان المسيحيين ، وسألهم مساعدتي على نقل ما وجدناه منها بالقلم القبطي واليوناني إلى القلم العربي ؛ الذي هو الآن معروف لأهل الزمان باقليم ديار مصر لعدم اللسان القبطي واليوناني في أكثره » (١)

ولقد كان القرن السابع الهجري فترة سلام نسبي للقبط ، انتشرت فيه الآداب القبطية المكتوبة باللغة العربية ، وظهر أثر ذلك في جميع أفرع العلم ؛ ومنها النحو واللغة . وظهرت العناية بهذين العلمين ، حين لم يجد المثقفون من القبط غنى عن لغة آبائهم الأصلية ، ووجدوا هذه اللغة ، مهما يكن من ضعف شأنها ، وهو ان أمرها ، ضرورة لفهم الشعائر الدينية ، والطقوس الكنسية ، قاموا بتأليف المعاجم اللغوية ، والكتب النحوية ، وذلك على مثال المؤلفات العربية ؛ فقد اصطلح الأقباط على تسمية كتاب النحو « بالمقدمة » ، وليست هذه الكلمة من اختراع الأقباط ، ولكن لها نظير في اللسان العربي منذ القدم .

وكان من أشهر النحاة الأقباط « أناناسيوس » أسقف مدينة قوص . وهو سابق للمصر الأيوبي ، ويوحنا السمنودي ، وأولاد المسال الثلاثة ؛ وهم : أبو الفضائل ، وأبو الفرج ، وأبو اسحق ، ثم الوجيه القليوبي ، وابن الدهيري ، وأبو البركات . وكل واحد من هؤلاء كتب في النحو كتابا سماه « المقدمة » .

وجميع هذه المؤلفات القبطية في النحو واللغة يقع تاريخها بين القرنين الرابع والثامن الهجريين . وقد اقترنت هذه الفترة التاريخية نفسها بظهور طائفة من الكتاب ، والمؤرخين ، والأدباء الأقباط : كسميد بن البطريق ، ويحيى بن سعيد الأنطاكي ، وسويرس بن المقفع في القرنين الرابع والخامس ، وكأبي صالح الأرمني ، وابن الراهب ، والمكيين في

(١) نفس المصدر رقم (٢) التي في الصفحة السابقة

القرنين السابع والثامن . وكتب هؤلاء جميعاً في تاريخ مصر على نمط التواريخ العربية؛ بمعنى أنهم رتبوها على حسب السنين ، واعتمدوا فيها على مصادر إسلامية ، وكتبوا كذلك كتباً هامة في تاريخ الأديرة .

أما الآداب المسيحية التي كتبت باللغة العربية ، فقد تألفت في هذه الفترة من الكتب الدينية ، وتراجم الحياة القديسين ، كانت عبارة عن رسائل في مدحهم ، بقصد التأسى بهم ، والاقتداء بأفعالهم الطيبة . واشتملت هذه الكتب على حسنات الأدب الشعبي ومساوئه معا ؛ لأنها كانت غالباً ما تكتب لأغراض تهذيبية ، ولطبقات من الشعب غير مستنيرة ، فلمبت المجزات ، وخوارق العادات فيها دوراً ظاهراً (١) .

وقد نشطت هذه الآداب ، أول ما نشطت ، في العهد الفاطمي ، حين أظهر الفواطم تسامحاً ديبياً في معاملة القبط كما رأينا . فقام هؤلاء من جانبهم بإحياء الآداب القبطية القديمة ، ونقلوها من اللسانين اليوناني والقبطي ، وجاءت لغتهم في هذا النقل قبيحة جداً ، لما اشتملت عليه يومئذ من الأخطاء الكثيرة . ومع ذلك فقد حافظ الأقباط والمسلمون معهم على هذه اللغة بأخطائها ، مكثفين بإلقاء التبعة في ذلك على مؤلفيها الأول .

وجاء الحكم الأيوبي ؛ فضت هذه النهضة في طريقها ، بل زادت قدماً حتى وصلت أوج كمالها ، وذلك في داخل الأديرة . وتمتع الأقباط بحياة كلها هدوء وسلام في تلك الأماكن المقدسة حتى كان القرن العاشر الهجري ، فوجدنا كثيراً من الكنائس القبطية قد تهدمت ، والأديرة قد تخربت ، فزالت من الوجود أكثر تلك الحصون التي آوت إليها اللغة القبطية ، والآداب القبطية منذ قرون . وانمحق ذلك كله ، ولم يعد له أثر إلى اليوم .

خاتمه

في مقدمة هذا البحث طُففت أتحدث عن الشخصية المصرية ، وأسأل عن تاريخها ومعالها . فعدتُ بها إلى أقدم عصورها المعروفة ، وأخذت أتتبع ، في إيجاز شديد ، قصة هذه الشخصية المصرية ، حتى بلغت بها الدور الذي يعنني من هذه المقدمة ، وهو دور الإسلام . ونظرتُ فإذا حرارة الإسلام القوية تذيب ما كان معروفاً في مصر قبله من فلسفة الإسكندرية ، وعلوم الاسكندرية . وإذا النهضة التي كانت تقوم بها تلك المدينة العتيقة تقف إلى حين ، ويصيبها ما أصاب المصريين أنفسهم إذ ذاك من «دُوار الفتح» ، وهو دوار دام طويلاً ثم أفانق المصريون منه بمضى الوقت . فما هو إلا أن امتزج العرب بالمصريين ، وما هو إلا أن ترك العرب الجندية ، واضطربوا فيما اضطرب فيه المصريون أنفسهم من الحياة المدنية ، حتى نشأ من ذلك الامتزاج شعب جديد ، هو الشعب الإسلامي في مصر .

ولحسن حظ هذه البلاد المصرية ، وحظ غيرها من الأقطار الشرقية الإسلامية أن العلم والحضارة فيها لم تقم دائماً على الغزاة الفاتحين ، ولا كانت لها صلة مستمرة بالجيوش الكثيرة ، التي تدفقت على تلك البلاد الشرقية بين حين وحين . وإنما كان الشعب نفسه في تلك البلاد كلها هو الذي يقوم بالعلم والحضارة ، ويترك لحكامه المسلمين أمر الزعامة والقيادة . والزعامة التي نعنيها هنا هي الزعامة الحربية ، أو العسكرية ، وهي التي وجدنا الشعب المصري يتنحى عنها ، ويكتفي بما هو آمن وأعز مكاناً منها ، وهو المساهمة الصحيحة في بناء الحضارة الإسلامية ، والعلوم الشرقية ، والاشتراك بأوفى نصيب من الحياتين المدنية والفنية .

غير أن مصر في العصور التي أرخنا لها كانت أحسن حظاً من ذلك . فقد رأينا

الحكومات الإسلامية ، التي تصابقت عليها من لدن الفاطميين إلى حكومة المماليك تشارك الشعب هذه الزعامة الثقافية ، أو بعبارة أخرى ، نحرص كل الحرص على أن توجه هذا الشعب توجيهاً علمياً يتفق ورغبتها أو مذهبها ، وترسم له الخطط الثقافية التي توائم روحها وسياستها . ثم لم تكف الحكومات الإسلامية بذلك حتى تولت الانفاق بسخاء — كما رأينا — على هذه الحركة فنمت وزرعت ، وآتت أكلها كل حين بإذن ربها .

والغريب في ذلك ، أن روح الإسلام كانت يومئذ من القوة بحيث صرفت المصريين عن ماضيهم ، وأنستهم ملوكهم وفراعنتهم ، كما أنست الفرس من قبل أكاثرتهم ، والترك خواقينهم ، فأصبحنا لانجد عند المصريين تفاخراً بالفراعنة ، بل وجدنا عندهم تمسكاً بالديانة الجديدة ، وعناية كبرى بما حملت إليهم من ثقافة جديدة .

ونظرنا بعدُ في هذه الثقافة الجديدة ، فإذا هي تُعنى أولاً بالروح ، أو بمصير الإنسان في الحياة الأخرى ، وكان من نتيجة ذلك نشأة « التصوف » ، كما تعنى في الوقت نفسه بالإنسان كإنسان — أو بعبارة أخرى — بالحياة الدنيا ، وكان من نتيجة ذلك العلوم الكثيرة التي تحدثنا عنها . ومعنى ذلك أن الإسلام لم يكن نظاماً روحياً فقط ، بل كان نظاماً روحياً ومدنياً معاً . فما كاد العرب يظهرون في مصر ، حتى صرفوا أهلها — كما قلنا — عن حضارتهم القديمة ، إلى التفكير في الدين الذي أتوا به : ما هي أصوله ؟ وما قوانينه ؟ وما الغاية التي يدعوا الناس إليها ؟ وما النظام الذي يهدف إليه ؟ . ومنذ يومئذ اندفع الشعب المصري الإسلامي في نهضة عامية كبيرة ، أخذت تنمو شيئاً فشيئاً حتى وصلت إلى الحد الذي وصف هذا البحث طرفاً منه .

وفي هذا الميدان تشترك مصر مع غيرها من أقطار الإسلام . غير أنه من أجل هذا الدين نفسه ، زجت الحكومات المصرية المتعاقبة بنفسها في حروب طاحنة ، كلفتها ، وأجهدتها ، ونالت منها كل مثال . قبل كانت هذه الحروب حائلة بين مصر وبين بلوغها

ما أرادت من النضوج العلمى ؟ الجواب عن ذلك : أن الحروب كانت تحول فعلا دون تقدم المصريين العلمى ، لو أن الشعب المصرى نفسه هو الذى قام بها ، ونهض باعبائها ، ولكنا نعلم أن هذه الحروب قامت على أكتاف الطبقة الحاكمة وحدها ، فأتاح ذلك للشعب نفسه فرصة النهوض بهذا الواجب العلمى أو الثقافى ، فقام به يومئذ قياماً حسناً ، وكتب فى تاريخ مصر الإسلامية تلك الصفحات التى تعرض هذه البحث لجانب منها .

فذلك إذن ، هو العمل الذى فرضه الشعب المصرى على نفسه ، منذ الفتح العربى ، ومضى فيه بدافع من طبيعته ورجيته ، وقطع فيه أشواطاً بعيدة ، حتى وصل به فى العصر المملوكى إلى نهايته . فإذا كان الشعب مسوقاً إلى واجبه هذا من تلقاء نفسه ، لا بدافع من حكومته ، فما ظنك بهذا الشعب حين تكون وراءه حكومة تشد أزره ، وقادة يرون مصلحة البلاد العليا فى تشجيعه على عمله ؟

لاشك أن تقدم العلوم ، فى هذه الحالة الأخيرة ، يكون أسرع ، وإن زيادة الثروة العسكرية تكون أبين وأضمن . وذلك بالفعل ما قد حدث لمصر فى الحكم الفاطمى أولاً ، والحكمين الأيوبرى والمملوكى بعد ذلك .

— ٢ —

نعم إنه كان للإسلام أثر من نوع آخر ؛ وهذا الأثر هو « الرابطة الإسلامية » التى جمعت بين مصر وغيرها من الشعوب الشرقية والغربية . وقد أشرنا إلى شئ من مزايا هذه الرابطة فى مقدمة البحث ؛ ولقنا إنه كان أهم نتائجها يومئذ : الشعور « بالوطنية الإسلامية » ، وهى التى صدر الناس عنها فى جميع أعمالهم ، وأفكارهم ، وآرائهم ، وأحلامهم فى غضون القرون الوسطى .

وليس شك فى أن الوطنية الإسلامية أعم وأوسع من الوطنية القومية ، ولقد كانت

أولاهما في القرون الوسطى - على الأقل - أمس بقلوب الناس ، وضجورهم ، وأدوم تأثيراً في عقولهم ، ووجدانهم من الثانية .

على أنه من الحق أن يقال ، إن وحدة الشعوب الشرقية كانت أقدم من الإسلام ، ومن الحضارة التي أتى بها الإسلام . ذلك أن الفضل الأول في هذه الوحدة القديمة إنما يرجع إلى قدماء المصريين ؛ وهم الذين كانوا لأنفسهم أول امبراطورية عرفها العالم القديم ؛ ثم جاءت غزوات الإسكندر المقدوني قبل الميلاد بثلاثة قرون ؛ فأعادت لهذه الوحدة قوتها ، بمد إذ ضعفت ؛ وطبعها بطابع فكري ، أو حضري شبيه بالطابع الهليني . ولما جاء الإسلام زاد في قوة هذه الوحدة ، وصنع هذه الحضارة الهلينية الأخيرة بصيغة جديدة ، كانت من القوة يومئذ بحيث أخفت تحتها معالم الصيغة الهلينية التي أشرنا إليها . غير أنه من أجل هذه الرابطة الإسلامية وجدنا صعوبة ما في التمييز بين المصريين في الميدان الفكري ، وبين غيرهم من أبناء الأنظار الإسلامية الأخرى . فمرة نعتبر من المصريين من ولد بأرض مصر ، وتربى بها ، وإن اضطرت ظروف الحياة فيما بعد أن يرحل عنها إلى غيرها . ومرة نعتبر من المصريين من ولد بغير مصر من بلاد الشرق أو الغرب ، ولكنه أتى مصر في طلب العلم . فلما استهوته الديار المصرية أقام بها مدة طويلة ، ربما مات بعد انقضائها ، وربما انتقل بعدها إلى أرض أخرى فأت بها . ذلك أن الرحلة من بلد إسلامي إلى آخر كانت أمراً تشجع عليه هذه الرابطة من جهة ، ويدعو إليه الإخلاص للعلم ، أو طلب الجاه ، أو الثروة من جهة ثانية .

- ٣ -

ثم أن مصر - ذلك البلد المضيف الذي وهبه النيل كل ذلك الخصب - كانت - كما قلنا - خير وسيط ثقافي بين الأمم منذ القدم : تعطي وتأخذ ، وتختار لنفسها ، وتوزع على غيرها ، وتقوم بهذه الوساطة الثقافية قياماً منقطع النظير . ولكن مصر كانت لا تتمكن

من أداء واجبها على الوجه الأكمل ، إلا في فترات الاستقرار التام ؛ وهي فترات كانت تعقب الزواجر الحربية ، والغارات الجنسية التي كان الوادي مهباً لها ؛ للظروف التي شرحنا بعضها في المقدمة .

والآن نريد أن نلخص سمات الشخصية المصرية في القرون الوسطى ونستطيع أن نطمئن من هذه السمات إلى ما يأتي :

١ - إن مصر كانت تميل بطبعها إلى الدين ، وأن حضارة المصريين كانت في العصور القديمة ، والوسطى حضارة دينية في جملتها .

٢ - إن مصر أميل إلى المحافظة على القديم ؛ نحن إليه حينئذ عظيم ، ونحب أن تعيش عليه زماناً طويلاً ، ولا تزهد في هذا القديم حتى يصبح غير صالح للبقاء . وإذذاك فقط تلتفت إلى غيره ، وتستمد من طبيعتها القدرة على نقل سواه .

٣ - إن مصر مع شدة ميلها إلى القديم ، لا تنكره الجديد ؛ وإنما ترحب به ، وتفسح له المجال ، وتسمح لهذا الجديد فيبقى ضيقاً عليها مدة طويلة ؛ تدرسه في غضوناتها دراسة جيدة ، وتمثله في نفسها تمثلاً قوياً ، وتدخره عندها لوقت الحاجة - كما قلنا .

٤ - إن مصر أقدر من غيرها على اختيار لنفسها ما يصلح لها من مواد الثقافة والعلم ؛ تحكم في ذلك حاسة « الذوق » التي قلنا أنها في المصريين أقوى وأظهر ؛ وربما كان نتائجهم الأدبي من أجلها أخف ظلالاً من غيره .

٥ - إن مصر أدنى إلى الاستقرار والثبات ، وأبعد عن الزعزعة والتخلخل . ومن أجل ذلك عاش المصريون منذ القدم عيشة رتيبة ، وخضعوا منذ القدم لنظام واحد في الحكم لا يتغير ، ولا يتبدل . مع أن تاريخ هذه البلاد ربما كان أطول تاريخ عرفته أمم الأرض . وكان من شأن هذا الطول الزمني أن يسمح بالتغيير والتبديل ؛ ولكن شيئاً من ذلك لم يحدث .

٦ - أن مصر أكثر استجابة لوجدانها وشعورها ، منها لعقلها ومنطقها أى أن نزوعها في التعمق في التفكير كان قليلا - في جلته - بالقياس إلى الأمم الأخرى . ونتج عن ذلك أنها أحبت الأدب والفن أكثر من حبها للفلسفة والمنطق وغيرها من الأمور التي تحتاج إلا إعمال الفكر .

٧ - أن مصر كانت تميل دائما إلى النظام ، وتحب طاعة الحكام . والحق أن الشعب المصرى لم يخرج في تاريخه الطويل على حكامه ، ولا تمرد عليهم . بل أن القبط ، منذ الفتح العربى ، لم تعرف لهم ثورة عامة على الحكومة الاسلامية ، إلا فى مرات قليلة ، بل نادرة ، كما حدث ذلك فى عهد المأمون ، ثم لم يفكروا فى الثورة منذ يومئذ .

٨ - أن مصر كانت تميل أيضاً إلى الوحدة والانسجام ؛ وهما صفتان لازمتان لهذا القطر الذى تشمله نظم واحدة ، ويسير فى حياته على وتيرة واحدة ، وذلك لأسباب كثيرة ، قلنا أن من أهمها «نهر النيل» ، وما أتاحه للمصريين من نوع الحياة التى خالفوا بها غيرهم من الشعوب الاسلامية الأخرى .

٩ - أن مصر كانت - وربما لم تزل - تؤثر السهولة ، والبساطة والوضوح على التقليد والنراية والالتواء ، وكان لهذه الطبيعة أثرها الواضح فى تفكيرها ، وآدابها كما رأينا وسنعود أيضاً إلى توضيح شئ من هذه الظاهرة .

١٠ - أن مصر سلم لها - فى ذلك الوقت - نوعان من الزعامة ، هما الزعامة السياسية والزعامة الدينية ، وذلك منذ انتصارها على الصليبيين والتتار ، ومنذ أصبحت القاهرة مقراً للخلافة العباسية بدلا من بغداد . وبقيت مصر مركزاً للخلافة الاسلامية حتى أنى الأتراك العثمانيون ، وكانت مصر يومئذ قد ضعفت وهزمت ، فسلمت الخلافة إلى هؤلاء الأتراك العثمانيين ، الذين ذهبوا بها إلى الآستانة .

ونظرة واحدة فى جملة هذه العناصر ، التى تألفت منها الشخصية المصرية تدلنا على أنها

مجموعة من العناصر القوية التي جملت القدرة على المقاومة ، والتحمل من صفات هذه الشخصية . ولعله من أجل ذلك احتفظت مصر بكيانها في جميع العصور التاريخية التي مرت بها . فكانت تنحط سياسياً وحربياً ؛ ولكنها ما كانت قط تنحط علمياً ، ولا أدبياً ولا خلقياً . وشهد التاريخ نفسه لمصر أنها كانت - من أجل هذه الصفات كلها - تقوى دائماً على إذابة الأجناس الأجنبية عنها ، وعلى تحويلها في وقت قريب جداً إلى أجناس تكسب لنفسها صفة المصرية ، وتعزبها ، وربما نسبت معها أصلها الأول .

— ٤ —

أخذنا نطبق هذا كله على الحركة الفكرية بمصر في العصور التي أرخناها ، فوجدناه صحيحاً في أكثره :

فصر - من أجل أنها تميل إلى الدين - كانت تربة صالحة للتصوف ، ونجح هذا النبات الكريم في أرضها نجاحاً عظيماً ؛ حتى ذهب كثيرون من المؤرخين إلى أن التصوف مصري النشأة ، وذهبنا نحن إلى القول بأن مصر تأثرت بالتصوف الإسلامي ، واستجابت له ، أكثر من استجابتها للدين الإسلامي نفسه . وقلنا أنه ليس في هذا التعبير شيء من الإصراف أو الغلو ، فقد بقي المصريون على تلك الحال إلى اليوم .

وذلك أثر الدين في الحركة الروحية . أما أثره في الحركة العلمية ، فقد كان من الرضوح بحيث أصبح لا يحتاج منا إلى دليل . ذلك أن هذه الحركة العلمية كانت كلها مصبوغة بصبغة الدين ، بل كان الدين نفسه هو الهدف الأول والأخير لهذه الحركة . وكان لهذا التيار الديني الجارف أثره كذلك في كراهية المصريين للفلسفة ، وإعراضهم عن العلوم التي لا تمت للدين بصلة مباشرة . وتأثر الأدب نفسه ، وتأثرت البلاغة معه بهذا الاتجاه العام . فاستمد الأدباء كثيراً من معاني القرآن وأسانيهه ، واحتفظوا به ككنز لا يفنى من الناحية البلاغية . وكانت إفادتهم من القرآن - من هذه الوجهة - أعز على نفوسهم من

أى معنى . فاشتقوا أحكامهم البلاغية من كتاب الله ، وكثيراً ما كان يحدث أن يعيل المصريون ، بأذواقهم الخاصة ، إلى نوع من الأساليب البلاغية ، أو الأحكام النقدية ، ثم لا يلبثون أن يرتدوا عنها ، ويزهدوا فيها ، لا شيء . إلا لأنهم اشتموا أنها بعيدة ، نوعاً ما عن بلاغة القرآن الكريم . وأكثر من ذلك أن زعيم النهضة الأدبية ، في مصر الأيووية « وهو القاضي الفاضل » ، كان أشهر ما يمتاز به أسلوبه الأدبي تلك الخاصة التي نهينا إليها ؛ وهي خاصة « نثر القرآن » ، على طريقة ابن العميد ، في نثر الأشعار .

ومن ثم كانت ثقافة الأدباء الدينية ، في ذلك الوقت ، من مصلحة الأدب المصرى إلى حد بعيد . وبقيت هذه الثقافة الدينية صالحة للأدب حتى أتى الوقت الذى وجدنا فيه القوالب العربية نفسها قد جددت ، والأساليب الأدبية أصابها نوع من التججر . وذلك بسبب عجز الأدباء المتأخرين عن الاستفادة من أسلوب القرآن الكريم ، وبسبب تأخرهم في تحصيل الثقافات التي تعينهم على بلوغ هذه الغاية .

ثم لا ننسى كذلك أنه كان لتدين المصريين أثر عظيم في نزاهتهم الخلقية التي ظهرت بوضوح في ثروتهم الأدبية كما رأينا .

ذلك أن الأدب المصرى لم يكن في تلك الفترة أدباً ماجناً بالقياس إلى أدب الشام أو أدب العراق .

وإنما كان الأدب المصرى في ذلك الوقت عفاً ، نزيه اللفظ في جملته . آية ذلك أن مصر لم يكن بها في المصور التي أشرنا إليها شاعر كأبي حامد الأنطاكي المعروف باسم « أبي الرقنق » وهو شاعر شامى بلغ من المجون جداً سلكه في زمرة السفهاء لا الظرفاء .

وللقارىء أن يرجع إلى أشعاره في يتيمة الدهر ^(١) بل إنك لتقرأ ديوان شاعر

(١) ج ١ ، ص ٢٧٣ وما بعدها

مصرى كان سناء الملك من أوله إلى آخره ، فلا تكاد تظفر فيه بشيء من المجون ، إلا في بيتين فقط ، لاداعى للإشارة إليهما . وقل مثل ذلك في بقية الشعراء المصريين .

— ٥ —

ومصر — من أجل أنها تميل إلى القديم — لم يستمر فيها المذهب الفاطمى الجديد ، رغم أن الفاطميين بذلوا في الترويج له ما لم تستطع دولة قديمة أو حديثة من دول الشرق الأدنى أن تفعله : فن إقامة أعياد ، إلى بذل العطاء للشعراء ، إلى عناية بمباهج الشب ، إلى كرم في استقبال الوافدين على مصر من الشرق أو الغرب ، فلم يغن كل ذلك شيئاً كبيراً في سبيل وصول الفاطميين إلى غرضهم الأول من تحويل المصريين ، وصرفهم عن مذهب السنة ، إلى مذهب التشيع .

وما إن تيسر لصلاح الدين أن يزيل عن مصر دولة العبيديين ، حتى رجع المصريون إلى ما كانوا عليه قبل اتصالهم بهذه الدولة الفاطمية التي أحببتهم ، واسعدتهم ، واغدقت عليهم من نعمها ، واطلهم بوافر سلطانها ، وبلغت بهم في العلم شأواً لا يطاقول ، وفي الحضارة مكاناً تحسد عليه .

وحسب العصر الفاطمى فخراً أنه أحدث هذه النهضة الكبرى في الأدب ، وأن تعاليمه كانت مبعث حركة قوية في الفكر . فقد تصدى الكثيرون للرد على الفاطميين . ومن الطوائف التي ردت عليهم يومئذ إخوان الصفا ، والمعتزلة ، والإثنا عشرية ، وذلك فضلاً عن الفلاسفة ، والشعراء وغيرهم . وربما كان من هذا القبيل ما دار من الرسائل بين أبي العلاء المعرى بالشام ، وداعى الدعاة بمصر ؛ وكان موضوعها أكل لحم الحيوان ، ولماذا حرمه المعرى على نفسه ، فقد قيل إن السبب في إنشاء تلك الرسائل ، وما فيها من حوار ، « أن أبا نصر بن أبي عمران الداعى بمصر لما قرأ قول أبي العلاء :

غدوت مريض العقل والدين فالقنى

لنسمع أنباء العقول الصحاح

كتب إلى المعزى يقول له : أنا ذلك المريض رأياً وعقلاً ، وقد أتيتك
مستشفياً فاشفىنى» (١) .

قد يقال إن المصريين كانوا فى كل هذه الحركات تبعاً لحكامهم ، ومن أخلاقهم
الطاعة لهؤلاء الحكام . فلما جاء الفاطميون ، بذلوا معهم جهداً شديداً ، حتى أفنעوم بالمذهب
الفاطمى . ثم لما جاء صلاح الدين بذل هذا الجهد عينه ، فى ارجاعهم الى مذهبهم الأول ؛
وهو مذهب أهل السنة . وهذا صحيح . غير أننا نضيف اليه شيئاً آخر ، لا سبيل الى
انكاره ، نشته من الطبيعة المصرية نفسها ، وهى طبيعة تحب القديم ، وتؤثر فى الوقت
نفسه السهولة والوضوح . وقد رجحنا أن المصريين آثروا الرجوع للمذهب السنى لهاتين
الصفتين فقط من صفات الشخصية المصرية . وقلنا : يخيل إلينا أنه لو لم يأت صلاح
الدين لإعادة المصريين الى مذهبهم الأول ، لعادوا إليه من تلقاء أنفسهم ، وإن استغرقت
هذه العودة زمناً أطول بكثير من الزمن الذى قضاه صلاح الدين فى ارجاعهم الى
هذا المذهب .

— ٦ —

ومصر — من أجل أنها أكثر استجابة لقلبها من عقلها — كرهت العلوم العقلية ،
واندفعت تتحمس للدين تحمساً قوياً كما رأينا . فأما بغضها للعلوم العقلية ، فقد حرماها
من الإنتفاع بفلسفة الأسكندرية قبل مجئ الإسلام ، كما حرماها من الإنتفاع بفلسفة
الفاطميين بعده . فأما فلسفة الأسكندرية فقد حاربتها النصرانية فى مصر بحاربة قوية ،
واعتبرتها فلسفة وثنية ، ومال الشعب المصرى الى ما أزرة هذه الحركة حتى ضعفت
مدرسة الأسكندرية ، وتعرضت للتلف والضياع قبيل ظهور الاسلام .

(١) رسالة الفران — طبعة الكيلانى ، من ٢٨٦

ولما أتى الاسلام أجهز على البقية الباقية منها . ومعنى ذلك أن موقف المصريين من الفلسفة والدين لم يتغير ، وإن استجابتهم للدين كانت أقوى دائماً من استجابتهم للفلسفة . أما فلسفة الفاطميين ، فقد كانت في أول أمرها تضطر المصريين ، وغيرهم إلى التفكير . وبدأ الدعاة والقضاة في قيادة هذه الحركة ، ومضوا فيها شوطاً لا بأس به . وكان من حق هذه الفلسفة الفاطمية — مادامت بعيدة نوعاً ما عن الغلو والاسراف الذين وصفت بهما فرق شيعية أخرى — أن تثبت قدمها في مصر ، وإن تأثر مصر تأثراً قوياً بها في ذلك العصر ، وأن يكون من نتيجة هذا كله أن يظفر المصريون بمكانة عظيمة في تاريخ الفكر . فكم تكون الحركة الفكرية في مصر عظيمة لو أن الفاطميين عاشوا فيها أقوياء أكثر من هذا الحد الذي قدر لهم ، أو لو أن المصريين آزرُوا خلافتها مآزره قوية وتحمسوا لهذه الحركة تحمساً قوياً أيضاً ، أو لو أن صلاح الدين لم يأت إلى مصر لإزالة هذه الخلافة . ولكن الدولة الفاطمية عاشت بالديار المصرية أكثر من قرنين كاملين ، فرقت فيهما تفرقة واضحة بين علم يصلح للعامة ، وعلم لا يصلح إلا الخاصة ، وأسبغت على هذه التفرقة ثوباً من الدين ، وكانت هذه التفرقة معقولة في ذاتها ، ولا غبار عليها ، من الناحية الديمقراطية البحتة ، إلا أن المذهب السني بنوع خاص قد انتصر للديمقراطية العلمية ، انتصاراً أقوى وأعظم ، بحيث حجب فيه الشعب ، وكان من العوامل التي أساءت ظنه في العلوم الفاطمية ، والتي سميت « بعلوم آل البيت » .

فهذا وذاك ، يدلنا بصراحة على أن مصر كانت — كإثنتنا — لا تقوى على المضي طويلاً في حركات فكرية عنيفة ، تكلف عقلها عناء ومشقة ، وغضى فيها مسر على نحو ما كانت تمضي المدن القديمة المعروفة .

— ٧ —

ومصر — من أجل أنها تؤثر السهولة ، والبساطة ، والوضوح ، وتبغض التكلف ، والغرابة

والتعقيد — جاءت آدابها مترجمة بجلاء عن هذا العنصر من عناصر شخصيتها . فمضى
العراقيون في اغرابهم ، وسار الشاميون في تكلفهم ، وكان أئمة هؤلاء أبو الطيب المتنبي
في القرن الرابع ، وأبو العلاء المبرى في القرن الخامس . وكان لهذين الشاعرين نوع من
التعقيد لفت إليه أنظار القدماء ، وافتخر المتنبي به ، حيث قال في وصف غرائب الشعرية
بيته المشهور :

أنا مملء جفوى عن شواردها

ويسهر الخلق جراها ويختصم

أما الشعراء المصريون ، فكانوا أدنى الى السهولة ، وأقرب إلى الوضوح .

غير أنه عندما أردنا أن نطبق هذا العنصر ، من عناصر الشخصية المصرية ، على
القاضي الفاضل ، وجدنا في أدبه صفة مصرية بحتة ؛ هي ميله الى الزينة اللفظية ، ورغبته
في الاستفادة من كنز المسلمين الثمين ؛ ونعني به القرآن الكريم . وقد كان حرص هذا
الكتاب على تلوين فنه البياني بهذا الزخرف القرآني عظيماً إلى الدرجة القصوى .
ووجدنا في الأدب الفاضل — في نفس الوقت — صفة ليست في نظرنا مصرية ؛ وإن
كانت تمت بسبب ما الى الحضارة الفاطمية ؛ وهذه الصفة الأخيرة هي المبالغة في استخدام
الزينة اللفظية مبالغة تصل إلى حد السرف والتعقيد ، ولا تتفق مع ما نعلمه من ميل المصريين
إلى السهولة والوضوح .

ونحن إذ ننظر في رسالة ديوانية أو غير ديوانية من رسائل القاضي الفاضل ، نرى
أنها أشبه شيء بباب عظيم من الخشب ، تأنق فيه صانعه تأنقاً شديداً ، وطقق يعالجه
معالجة طويلة ، حتى زاد في نموته على الحرير والقطيفة ، ثم لم يكتف صانعه بذلك
حتى أخذ في تطعيمه بقطع شئ من الآبنوس والماج ، ثم كفته بالذهب والفضة وغيرها
من المعادن الأخرى .

وقضى في ذلك وقتاً طويلاً جداً . فجاء هذا الباب قطعة فنية رائعة ، تسر الناظرين
إليها من أهل هذا الفن . ولكنها قد لا تنال من إعجاب غيرهم من الناس ما تستحق .

والسبب في ذلك أن من الناس من يؤثر البساطة والسهولة ، على التعقيد ، والفنى الفاحش في الزخرف ، أو الزينة . والذي رجحناه في هذا البحث ، أن المصريين بعيدون عن هذا التعقيد الذي وصف به أسلوب القاضي الفاضل ، كما قرأ ذلك في رسائله الديوانية التي لم ينشر منها بعد الا النزر اليسير .

من أجل هذا وقفنا من القاضي الفاضل هذين الموقعين ، ورأينا فيه — كما جاء في مقدمة البحث — هذين الرأيين . ولست أشعر إلى الآن أنى أناقض نفسي في شيء من ذلك .

— ٨ —

ومصر — لأنها أصبحت زعيمة العالم الإسلامى في العصور التي أرخنا لها — كلفتها هذه الزعامة القيام بواجبات كثيرة ، من أهمها المحافظة على التراث الثقافى ، وصيانتة من العبث . وقد رأينا كيف ان مصر وقفت في ذلك توفيقاً عظيماً . حتى لقد خيل إلى الباحثين ، أن العلوم الاسلامية كلها قد نسيت يومئذ من جميع الأذهان نسياناً تاماً ، لتكتب من جديد ، ويتبع في كتابتها نظام جديد أيضاً ، وتلك كانت الفكرة الأساسية عند أصحاب الموسوعات ، وهى الإلمام بالثقافة الاسلامية من جميع أطرافها ، لم يختلف في ذلك عالم عن آخر إلا من حيث الإطار الذى تجمع فيه مواد هذه الثقافة : فإطار أدبى كما في « نهاية الإرب » ، وإطار جغرافى كما في « مسالك الأبصار » ، وإطار لغوى كما في المعاجم العامة ، وإطار رسمى ديوانى — إن صح هذا التعبير — كما في « صبح الأعشى » — وهكذا .

وليس شك في أن مثل هذه الفكرة — وهى فكرة الموسوعات على اختلافها — كان لا يمكن أن تصدر إلا عن مثل هذا الوازع الذى أشرنا إليه ، وعلى مثل هذا النظام ، أو المنهج الذى وصفناه . وهذا وذاك لا يمكن أن يكون من وكدة أمة لاتشعر بأن على

عانتها هذا الواجب الثقيل ، وهو صيانة الأدب العربى ، والتراث الإسلامى ، من التلف إلى غير رجعة .

وهذه الحركة المظلمى ، وهى حركة الاحياء ، قد اقترنت بالعصر المملوكى كله ، وكانت نتيجة للزعامتين الدينية والسياسية اللتين انتهتا إلى مصر الاسلامية ، فى وقت كانت بغداد فيه عاجزة كل العجز عن القيام بهذه المهمة الكبرى .



وبعد فلست أطمع من تناح لقراءة هذه الفصول فى أكثر من أن ينظر إليها تين النظرتين باعتبارين :

الأول — أنها تعتبر مثالا من أمثلة البحوث الأدبية التى تعرضت لها « المدرسة الأولى » ، من مدارس البحث ، فى الأدب المصرى بجامعة نواد بالقاهرة : فهكذا بدأت تلاميذ هذه المدرسة ببحثهم فى هذه الناحية ، وهكذا كان تفكيرهم فيها منذ اقتنعوا بوجود النظر فى الأدب الإسلامى من هذه الزاوية . وتلك طائفة من المشا كل التى عرضت لهم فى أثناء الدرس ، ونماذج من الطرق التى سلكوها فى طلب الحل .

والثانى — أن هذه الفصول التى يراها القراء طويلة ، ونراها نحن قصيرة ، ليست فى نظر مؤلفها ، أكثر من « مدخل » لدراسة الأدب المصرى ، وتمهيد لأذهان الناس عامة ، والباحثين منهم خاصة « للدخول فى هذه المنطقة الجديدة من مناطق البحث العلمى ؛ وهى منطقة « الأدب المصرى » .

وقد تعرض هذا البحث لموضوعات كثيرة تثير اختلاف بطبيعتها ، وعبر المؤلف عن رأيه فى هذه الموضوعات بطريقة التى لم يجد محيصاً عنها . وهو يشعر أن من الناس من سيقى هذا البحث بشئ من الرضا ، وأن منهم من سيلقاه بشئ من السخط ، فسينكر الساخطون علينا أشياء نحن أعرف بها ، ولينا كنا نستطيع أن نهذا نأثرهم من أجلها .

ولكن ما بنا هذا الحرص . فحسبنا من مثل هذا البحث أن يبعث القراء على أن
ينقدوا ، وأن يدفعهم دفماً قوياً إلى أن يقرأوا ، ويكتبوا ، ويبحثوا ، ويؤلفوا .
وقد يحس قارئ هذا البحث أن مؤلفه قد تحمس فيه للمصريين الأيوبيين والملوكي ،
والعالم ينبغي أن يكون بعيداً عن الهوى . ولهذا القارئ أقول أن كتابة التاريخ لا يمكن
أن تأتي مجردة من هوى صاحبها إلى الحد الذي يطمع فيه ؛ لأنه لا طم لكاتبه تاريخية
لا يستطيع كاتبها أن يخلع جزءاً بسيطاً من شخصيته عليها ، فتبدوا هذه الشخصية من
وراء ستار . وهذا القدر البسيط الذي هو عندي من حق كل مؤرخ ؛ هو الذي أبحثه
لنفسى في هذا البحث ، وأشهد أنى لم أزد عليه .
والآن ليس أحب إلى نفسى من أن أختم ^(١) هذا البحث بشكره تعالى كفاء
ما أعان ، والثناء عليه قدر ما هدى ووفق . ومن ذا الذي يبلغ هذه المنزلة ؟ .

عبد اللطيف صحره

(١) أنظر ملحقات البحث في الصفحات التالية .

ملاحقات البحث

بريد من العراق

رسائله من كبير فقهاء الشيعة الإمامية سماحة الامام

الشيخ محمد الحسين آل كاشف الغطاء

الى المؤلف

تمهيد :

كان من على في أثناء هذا البحث أن أعرض للفاطميين في مصر ، وأوازن بينهم وبين السنيين بها ، فكلما تحدثت عن أمر من الأمور العقلية ، أو الأدبية . أو السياسية متصل بإحدى الدولتين الأيوبية والمماليك البحرية ، كنت أنتقل بذهني سرياً إلى الفاطميين ، وكانت هذه الأمور التي أشير إليها لاتستقيم عندي إلا بإجراء هذه الموازنة . غير أنني كنت أشعر بنفي المصادر العربية في ناحية ، وبفقرها المدقع في ناحية ثانية . فأما للمصادر السنية فبسيرة متعددة ، وأما المصادر الفاطمية فلم تزل في بلادنا قليلة ، بل نادرة . وأنا وإن كنت لا أكتب بحثاً خاصاً بالفاطميين ، إلا أن حاجتي إليهم كانت ماسة من أجل تلك الموازنة التي لم أجد بداً منها .

ولكم ودّ صاحب هذا البحث أن تصل يده إلى تلك المصادر الفاطمية التي مازال الكثير منها في ثنايا السكّان ، والتي حرص عليها أصحابها طول هذا الزمان ، فبقيت نائمة في خزائنها ، مطمئنة إلى أنها كنها من منازلهم ، حتى لقد كرهت مثلهم أن تستقر في بيت سني ، اللهم إلا إذا احتال عليها بشئ الحيل حتى يصل منها إلى بعيته .

ولينقئ ، إذ تعذر على الاتصال بهذه المصادر الفاطمية العزيزة على أصحابها ، استطعت أن أتصل بأشخاص لا يزالون يمتسكون بهذه العقيدة الفاطمية ، ويتعلقون بأهدها .

وأنا أعلم — مثلاً — أن « البهرة » المقيمين الآن بالهند هم البقية الباقية من الفاطميين الذين كانوا بمصر .

أجل — لم ييسر لي أن أتصل بالمصادر الفاطمية التي أشير إليها ، ولا تيسر لي الاتصال بأحد من « البهرة » ولا من « الاسماعيلية » الذين يظن أنهم يملكون عدداً ضخماً من هذه المصادر التي تمنيت الحصول عليها .

ولكن الحظ أسعدني بالاتصال^(١) بسماحة فقيه الشيعة ، الإمام الأكبر ، الشيخ محمد الحسين آل كاشف الغطاء النجفي العراقي ، المعروف بمواقفه الاسلامية الجلييلة ، ومؤلفاته النفيسة ، أطال الله بقاءه . وهو وإن لم يكن من الفواطم ، ولا صلة له بمؤلفاتهم ومعتقداتهم فإنه بصفته إمام الشيعة الاثني عشرية أعلم من غيره ولا شك بالمذهب الشيعي بوجه عام ، وأدرى مني بالفواطم الذين هم فرقة من فرق الشيعة . فدارت بين سماحته وبيي رسائل ، سفرَ فيها أحد أصدقائنا العراقيين ، الوافدين إلى مصر لطلقى العلم ، وهو السيد مشكور الأسدي ، جزاء الله عنا خيراً .

وكنيت في أثناء اتصالي بسماحة الإمام قد بعثت إليه بفصل من فصول هذا البحث ، وهو فصل « المذهب الديني »^(٢) فقرأه ، وجاء في بعض رسائله رد على بعض الآراء الواردة فيه ، كما جاء فيها رد على طائفة من الأسئلة التي كنت ألقها بين حين وآخر على سماحته ، وأرجوه أن يتفضل بالاجابة عنها ، وأحالني كذلك على مصادر لها قيمتها ، وتفضل فأهدى إلى بعض مؤلفاته .

وكنيت أول الأمر ، وقبل أن أبدأ بالطبع أنوي أن أضمن بحفي هذا ردوده تلك وملاحظاته في مواضعها من الصفحات ، ولكنني بعد أن قطعت شوطاً منها في طبع البحث ، بدا لي أن أفرد لرسائل الامام ، بحذف غيرها ، مكاناً خاصاً بها في نهاية البحث ،

(١) أشرنا إلى هذا في هامش صفحة ٢٠١ من هذا البحث .

(٢) صفحة ٧٠ من هذا البحث ، وأشير هنا إلى أنني زدت في هذا الفصل بعد ذلك زهادات لم يطلع عليها الامام — المؤلف .

ولذا لم يرد لهذه الرسائل ما كان ينبغي لها من ذكر في المقدمة . وأعترف بأنني أفدت الكثير من رسائل الامام ، والتي آمل أن يجد فيها غيري من الباحثين فوائد أخرى .

وأنا إذ أشكر سماحة الامام الجليل تفضله بالكتابة إليّ ؛ أعتبر نفسي سعيداً بأن أتحت لسماحته ، فوق ما أفاض من علم وأفاد ، فرصة الرد على أستاذي الفاضل أحمد بك أمين ، في هذا الكتاب . وأنا واثق كل الثقة من أن أستاذي هذا لن يفضيه ما جاء في ثنايا الرسائل العراقية من ثورة علينا وعلى جمهور الباحثين في الديار المصرية ، بل إنني لأنظر إلى هذه الثورة أو الحاسة وأمثالها على أنها نوع من المداعة العلمية ، أو العتاب الودي بين علماء مصر والعراق .

وإذا علمنا مقدار ما سماحة الامام آل كاشف الغطاء من جهود عظيمة بذلها ، ولا يزال يبذلها ، في الدعوة إلى التآخي ، والتقريب بين طوائف المسلمين رأينا أن الباعث لما جاء في رسالتيه من عتاب ؛ إنما هو الغيرة على الاسلام ، ووحدة المسلمين ، والدعوة إلى انصاف الشيعة الذين يمدون بمشرات الملايين ، وفهمهم فهماً صحيحاً برضاء العلم ، ويطمئن إليه الضمير .

وان من دواعي سروري أن يكون كتابي هذا سبباً لاثارة هذه المعاني بنشر رسالتي الامام التاليتين . والله الموفق للصواب :

الرسالة الأولى

الاجتهاد والحرية الفكرية عند الشيعة الإمامية

بسم الله الرحمن الرحيم
وله الحمد .

حضرة الأستاذ النبيل الدكتور عبد اللطيف حمزة ، زاد الله توفيقه .
سلام ونحية .

وردنا كتاب من بعض شبابنا النجيب المهاجرين لارتشاف مناهل العلوم في بلادكم الكريمة ، لأن بلادهم جافة من تلك المناهل ، ولكن للهجرة معناها وقيمتها ، ولا سيما في طلب العلم .

نعم كتب أنكم عازمون على تأليف كتاب في الحركة الفكرية في مصر ، إبّان الدولتين الأيوبية والملوكية . وقلتم له : إنكم تريدون أن تنصفوا الشيعة - ومهم الفاطميون - في كتابكم هذا . وحيداً لو صحت الأحلام ، وانقشع الغمام ، فإن هذه الطائفة لاتزال مبهولة القدر ، مهضومة الحق عند سائر فرق المسلمين ، ولا سيما عند إخواننا المصريين ؛ فإنهم يرونهم بعين الشنآن ، ولهذه الدعوى شواهد كثيرة لاجمال لذكرها . ويكفي ما ينشره رجالهم كأحمد أمين وأقرانه في مؤلفاتهم . ولعل نظركم وقع على مؤلفنا الوجيز « أصل الشيعة وأصولها » وما ألغنا فيه إلى هذه القضية . ثم ذكر الشاب أنكم تريدون الجواب على هذا السؤال :

وهو : إلى أي حد نعتبر باب الاجتهاد مفتوحاً أمام علماء الشيعة الإمامية ؟ وما مضافة هذا الاجتهاد ؟ وما نوعه ؟ وما تأثيره على الفقه الشيعي ؟ وهل حريتهم الفكرية المعروفة عنهم مطلقة بالمعنى الصحيح ، أم هي مقيدة بقيوداً كبيراً بآبائهم ؟^(١) وقلتم : هذا ما انتظر الجواب عليه راجياً أن يتأيد هذا الجواب بالأدلة الكافية ، والنصوص الواضحة .

(١) انظر ص ٢٠٠ من هذا البحث وما بعدها .

وحيث إن الجواب عن هذه الأسئلة ، على اختصارها ، ان كان بنحو الإجمال رتباً لا يروى الغلة ، ولا يحصل به غرضكم . وإن كان بنحو البسط والاستيفاء ، وإعطاء الموضوع حقه ، احتاج إلى تأليف رسالة أو كتاب لا يتسع له وقتنا وحالتنا ، لذلك أرسلنا لكم مع البريد ، بتوسط الشاب المشار إليه ، وأحد تلامذتكم ، والمنومين عن فضلكم ، الجزء الأول من «سفينة النجاة» ، فانكم تجدون في صدرها مباحث وافية وكافية لإرواء ظمئكم إلى وزود تلك الشرائع ، وجواب تلك الأسئلة ، مع الإشارة إلى بعض الأدلة ، أو المهم منها في تلك المواضيع ، والايحاء الى مادة تلك الينايع . فاذا سهل الباري جل شأنه وصول الكتاب اليكم ، وأعطيتموه حقه من المطالعة والنظر ، ووجدتموه وافياً بفرضكم فذاك هو الأمل والا عرفونا مايسمح لكم من سؤال ، أو إشكال ؛ تجدونا عند رغبتكم انشاء الله .

ومع ذلك فلا بدوقنا شيء عن الجواب الوجيز ، والايحاء الواض الذي يدلكم على بعض الناحية المهمة في سؤالكم أو كلها .

(١) يعتبر باب الاجتهاد مفتوحاً أمام فقهاء الامامية ، بغير حد من ناحية المجتهد ، الا حدود تحقق شرائطه ؛ وأهليته ، من أى عنصر كان ، وفي أى بلد أو زمان يكون ، وإلى أى نحلة من نحل الاسلام ينتسب ، فهو من هذه الناحية حر طليق ، لا يتقيد الا بنفسه ، وتحقق ذاته .

(٢) وأما مسألته : فهي كذلك غير محدودة ، لا في أول ولا آخر ، بل مستمرة مادام التكليف ، وما بقيت المقول التي هي الحجة الكبرى للخالق على المخلوق ، والمخلوق على الخالق ، وهي ثابتة في كل زمان ومكان ، وفي عامة الشرائع والأديان .

(٣) وأما نوعه : فهو من العلوم النظرية الفكرية الاستقلالية ، وليس من العلوم الآلية . وهو مقدمة للعمل . وليس تحقيقه منوطاً به ؛ بل هو ملكة نفسية كسائر العلوم والفنون ولا تكون ملكة راسخة الا بعد الممارسة والمزاولة ، وسبر الأدلة ، واستحضار القواعد العامة ،

والاحاطة بالاشياء والنظائر . وهو أحوج ما يكون الى ذهن نافذ ، وفهم وقاد ، وذوق سليم ، واعتدال سليقة ، واستقامة طريقة ، ومعرفة بالأمور العرفية يستطيع بها تطبيق الأصول على الفروع ، واستنباط حكم الجزئى من الدليل الكلى . ويستحيل عادة أو حقيقة حصول هذه الملكة ؛ أعنى ملكة الاجتهاد ، للبليد والرجل العادى ، ولذا قالوا : أن الاجتهاد نور يقذفه الله فى قلب من يشاء ، وأنا أقول : نعم ، هو نور ولكن لا يقذفه الله فى قلب أحد جزافاً ، وإنما ينفحه به بعد طول الكد والجهد والتعب والعناء ، وإن نقل عن بعض الأساطين : أن ملكة الاجتهاد حصلت لهم قبل البلوغ . وهو إن صح ، فن النوادر والشواذ .

(٤) هل حريتهم^(١) الفكرية مطلقة بالمعنى الصحيح ، أم هى مقيدة بقييداً كبيراً بمذهبهم ؟ قد أشرنا إلى أن الاجتهاد لا يتقيد بمذهب من المذاهب ، فهو مطلق من هذه الناحية ، ولكن الاجتهاد الصحيح ، الذى يجوز المجتهد أن يعمل به ، وللعقل أن يأخذ به ويرجع اليه ، مقيد بأن يكون على مذهبهم ، ومن السنة المعتبرة عندهم . مثلاً الأحناف قد يفتون على ما يقتضيه القياس والمصالح المرسلة . وهذا لا يجوز عند الامامية أصلاً ؛ بل لابد من الاستناد إلى الكتاب ، أو السنة المعتبرة عندهم ، أو العقل القطعى البديهى ، لا الظنى أو الاستحسانى . حتى أن مراجعهم العليا فى الحديث — وهى الكتب الأربعة المشهورة : (الكافى) و (التهذيب) و (الاستبصار) و (من لا يحضره الفقيه) — مع جلالة قدرها وعظمتها عندهم فهم لا يعملون بكل حديث فيها ، بل يمحصونه ويفحصونه ويمجتهدون فى سنده ومتمنه ، فقد يقبله مجتهد حسب اجتهاده ، وقد يرده آخر لم يوب مجدها فيه أو معارض أقوى حسب اجتهاده أيضاً ، ومن هنا تعرف حريتهم الفكرية ؛ كيف ترامت إلى أمد بعيد قد تجاوز الحدود واخترق التخوم ، ومنه تعرف أيضاً تأثير انفتاح باب الاجتهاد على الفقه ، فإن هذا الانفتاح قد شعث أذهانهم ، وفتق قرائنهم ، وفتح لهم مدائن واسعة فى الفروع والأصول . يعرف ذلك جلياً من راجع مؤلفاتهم فى الفقه والأصول ، من المتقدمين والمتوسطين والمتأخرين .

(١) لاحظ أيضاً ما جاء فى الرسالة الثانية فى هذا الموضوع نفسه — « المؤلف » .

ولو لا انحراف الصحة، وضعف القوى، وسوء ملكة العلل والاسقام لنا ساعة كتابتي هذه
لذكرت نبذة وافية من الشواهد على ما كان له من التأثير على الفقه الشيعي، بل قد تجاوز
ذلك إلى تأثيره على الأدب العربي، والشعر البديع؛ فقد كان لأكثر فقهاءنا، حتى من غير
العرب، نصيب من الأدب العالي والشعر الرائق، والمؤلفات النفسية في أنواع علوم العربية
حتى من اللغة. ولو نظرت إلى (طراز اللغة) للسيد عليخان صاحب السلافة الذي هو
وان لم يكمل؛ أضعاف القاموس، نعم لو نظرت له رأيت العجب من تلك السعة والاحاطة
وحسن الذوق.

(والخلاصة)، أن انفتاح باب الاجتهاد لم يؤثر على الفقه عندهم فقط، بل له تأثيره البليغ
في سائر العلوم، حتى الحساب والهندسة والفلك وما إليها. وإذا أردت أن تعرف الفرق
بين فقههم وفقه بقية المذاهب الاسلامية؛ فنجد الجدير أن نُسِمَ نظرك في مؤلفنا الجديد الذي
فرغنا من تأليفه وطبعه العام الماضي وهو كتاب (تحرير المجلة) في خمسة أجزاء، الأربعة
الأولى منه في العقود والمعاملات والالتزامات والضمانات والقضاء والمرافعات، والخامس
في ما يسمونه اليوم بالحقوق الشخصية الذي استدر كناه على أن باب المجلة.
وهذا البيان الوجيز وفق ما أمكن، لا وفق ما يلزم. ولا زلت موفيقين لخدمة المعارف
بدعاء الأب الروحي.

محمد الحسين آل كاسف الغطاء

صدر من مدرسته العلمية
في النجف الأشرف — العراق
١ ربيع الأول ١٣٦٥ هـ

الرسالة الثانية

فية المهدي المنتظر لأعلاقها بالسرداب — نسب عبيد الله للمهدي — الفاطميون والغرامطة —
مفاخر الفاطميين — وصاية علي بن أبي طالب — عصاة الأئمة والحرية الفكرية عند الإمامية —
الفرق بين الفاطميين والإثني عشرية — الفرق بين الإمامية والمعتزلة .

بسم الله الرحمن الرحيم
وله الحمد

ولدى العزيز المذهب النجيب مشكور الأسدي ، شكر الله مساعيه .
سلام وتحية :

وردني البريد ، وفي طيه التحفة السنية ، بل الوردة العبقرة الذكية ، وهو كتاب أستاذك
الفاضل ، بل أستاذ الفضيلة ، ومجموعة السجايا النبيلة ، والأدب اليناع ، والذكاء الوفاة
والفكرة الحرة ، الأستاذ الدكتور عبد اللطيف حمزة حفظه الله ، وزاده نشاطاً وتوفيقاً .
وقد جمعت كتابي هذا جواباً لكما معاً ، لأن روحكما واحدة ، ونحن ننظر إلى الأرواح
أكثر من نظرنا إلى الأجسام ، بل لا ننظر إليها إلا من جهة الأرواح . والأشباح مرآة
وقنطرة إليها ، ولا أكتب إلا بمقدور ما تسمح به قوتي ، لا ما تنزوي إليه رغبتى ، ولكن
على قاعدة « لا يسقط الميسور بالميسور » ، و « ما لا يدرك كله لا يترك كله » .

سألت عن « المهدي المنتظر » ، وقلت أن الشيعة يزعمون أنه دخل في سرداب في
سامراء ، وتغيب هناك . . . ويقفون في كل ليلة بعد صلاة المغرب بباب هذا السرداب
فيهتفون باسمه ، ويدعونه للخروج حتى تشتبك النجوم ، ثم ينفضون ويرجئون الأمر إلى
الليلة الآتية — انتهى . عجبت كيف نسألني عن هذه الخرافة ؟ ونسيت ما قلته انت
ونقلته عنا في صفحة من صفحات كتابك أنه (أي محمد الحسين) لا يرضى عن الرجوع
في تاريخ الشيعة إلى ما كتبه ابن خلدون « البربري » الذي يكتب ، وهو في إفريقيا

وأقصى المغرب ، عن الشيعة في العراق واقصى المشرق - انتهى^(١) فهل نقلت تلك الأسطورة الخرافية الا عن ابن خلدون أو أمثاله ؟ وهل وجدتها في شيء من كتب الشيعة ؟ ؟ اذاً فارشدنا اليه أرشدك الله ، هذا وقد قرأت في كتابنا (أصل الشيعة وأصولها) الذي نوهت انت عنه في هذه الصفحة . - نعم لا شك أنك قرأت في صفحة ١٠١ من الطبعة الثالثة ، المطبوعة عندكم في القاهرة ، مانصه : وقد أوضحنا غير مرة أن من الأغلاط الشائعة عند القوم (أى عند السنة) ، من سلفهم الى خلفهم وإلى اليوم ، زعمهم أن الشيعة يعتقدون غيبة الامام في السرداب ، مع أن السرداب لا علاقة له بغيبة الامام أصلاً ، وانما تزوره الشيعة ، وتؤدى بعض المراسيم العبادية فيه ، لأنه موضع تهجد الامام وآبائه العسكريين ، ومحل قيامهم في الأسفار لعبادة الحق - انتهى .

وأعجب من ذلك ، قضية الوقوف على باب السرداب ، والمتاف باسمه ، ودعوته للخروج .. فان سامراء من مشاهير مدن العراق ، يقصدها كل يوم ، أو كل شهر ، أو كل عام الألوف من أهل الأنظار الثائية ، من مختلف العناصر والمذاهب ، ومقام السرداب وبابه مفتوح لكل وارد ، انفتاح سائر المشاهد والمعابد ، فمن ذا الذى رأى الشيعة يقفون على بابه ويهتفون باسمه للخروج ؟ نعم السرداب مزار عند الشيعة ، ويقفون على بابه أى وقت شاؤا ، لا يختص بمغرب ولا غيره ، ويسميه العوام ، أو بعض الخواص ، الغيبة ؛ لأن الامام غاب في تلك الدار ، وهى التى ولد ونشأ فيها ، وقد يقفون على الباب يستأذنون للدخول شأن الوقوف على الأماكن القدسة ، ويستلونه تعالى تمجيل الفرج برفع كابوس هذا الظلم عن العالم ، واقامة موازين القسط والعدل ، بظهور إمام يملؤها قسطاً وعدلاً ، بعدما ملئت ظلماً وجوراً ولا يختص السرداب بهذا الدعاء ، بل يدعون به في كل زمان وكل مكان . وهذه إحدى الافتراءات التى كانت الدعايات السوداء تنشرها عن الشيعة ، وكنا نحسبها زالت

(١) انظر البحث ص ٧٠ .

أوتزول في هذا العصر الذي يسمونه عصر النور ، وهو أنظم العصور ظلماً وظلاماً ، كنا نحسبه عصر التحصيل وعصر لحقائق ، وإذا الناس تلك الناس ، والزمان ذلك الزمان ، وكل كتاب فجر الاسلام ، وكل كاتب أحمد أمين . . . فلا حول ولا قوة إلا بالله العظيم .

ثم ذكرت في ذيل تلك الصفحة التي أشير إليها :

ويشك ^(١) المؤرخون السنيون كل الشك في نسب عبيد الله المهدي - انتهى .

مع أن كثيراً من مؤرخي السنة يصححون نسب الفاطميين ، ومنهم المقرئ على ما اذكر . والظاهر أن محمد بن إسماعيل هو محمد المكنوم لا محمد بن المكنوم ، أما ما نقلته عن المقرئ ، من أن أصل الدعوة الفاطمية مأخوذ عن القرامطة ^(٢) إلى آخر ما ذكرت من التحايل إلى هذا الرأي ، أو التحامل على تلك الدعوة ... فإن الحس والوجدان ، وسيرة الفاطميين أنفسهم تفند هذا الرأي وتزيقه ، فإن القرامطة ملاحدة ، وقضيتهم في مكة المشرفة ، وقلع الحجر ، وقول زعيمهم :

أنا بالله وبالله أنا يخلق الخلق وأفنيهم أنا

وقوله بعد أن قتل في المسجد الحرام سبعين ألفاً من الحجاج :

ولو كان هذا البيت يتألف بنا لصب علينا من صواعقه صبا

إلى آخر الأبيات ، فإن كل ذلك معروف :

أما الفاطميون فيمكن أن يصح القول عنهم ، إنه ما من دولة نشرت الثقافة الاسلامية ، وخدمت الاسلام عموماً ، ومصر خصوصاً مثل الدولة الفاطمية ، ولو لم يكن لهم من المآثر والمفاخر سوى الأزهر الخالد لكفى . أمن الحق والإنصاف أن يكون جزاء هؤلاء إزاء خدماتهم لمصر والاسلام ، أنهم ملاحدة قرامطة مذهباً ، ويهود بالأصل نسباً ؟ الحكم في ذلك لوجدانك النزبه ، وضميرك الحر ، ونعوذ بالله من العصبية التي تضع على الأبصار والبصائر كل غشاوة .

(١) ص ٧١ من البحث .

(٢) ص ٧٢ .

ومن ملاحظاتي على الكتاب أنكم ذكرتم في صفحة من صفحاته ^(١) ما نصه :
فن عقائد الفاطميين قولهم بوصاية على بن أبي طالب ، وهى فكرة مأخوذة عن
الشيعة الامامية ، وهم الذين لقبوا علياً بهذا اللقب فى حياته ، وأن علياً لم يرض به ، كما
لم يرض بغيره من الأتوال التى ذهبوا فيها إلى تقديسه ، الى آخر ما ذكرت . وهذه
شنشنة قدمة أعرفها من إخواننا السنيين ، ولا أستطيع أن أثبت لك بهذه القصاصة
وصاية على من كتبهم ، لأنه قد يستوعب مجلداً ، ولكن لبت شعرى أنظرت فى « أصل
الشيعة وأصولها » صفحة ٨١ ونسبتها أو تناسبتها أو لم تنظرها ؟ وعلى كل فانا أرشدك
إلى شاهد ثبت لملك تنفع به ونعرف منه أن لقب الوصى لعل أشهر ، كما يقولون ، من
الشمس فى رابعة النهار ، وهو المسطور فى آخر مجلد من لسان العرب لابن منظور
المصرى تحت مادة (وصى) . أنظر هناك واعجب . ثم لبت شعرى من أين ثبت عندك
أن علياً لم يرض به فى حياته ؟ وهذا (نهج البلاغة) مشحون بما يدل على ذلك ؟ وغير
النهج من خطبه وكتبه .

هذا وقد كلت إلى هنا يدي ، وضمت عن إمساك البراع أناملى ، فلا أستطيع إبداء
جميع ما يخطر لى من الملاحظات . ولكنى كذلك لا تسمح لى عاطفتى نحوك ، وتشجيع طموحك
فى آفاق العلوم والمعارف ، أن اختم كتابى هذا قبل إجابتك عن اسئلتك المدرجة فى
رسالتك الخاصة ، مهما كلفنى الأمر من العناء ، وفاء بالأبوة الروحية ، وقياماً بواجبها .

١ - سألت : هل القول بعصمة الأئمة عند الشيعة الامامية يحجب شيئاً من الحرية
الفكرية عندهم ، أو يحول دون التمتع بها على الوجه الأكمل ؟ ^(٢) والجواب أنى لأحسب
أن طائفة من طوائف الاسلام تلتزم الحرية الفكرية ، وتطلق سراح العقل فى
أوسع آفاقه ، كعلماء الطائفة الامامية . والقول بالعصمة لا يضيق العقل عندهم ، ولا يقيده

(١) ص ٧٢ .

(٢) انظر ص ٢٠٠ من هذا البحث وما بعدها .

بشيء من قيوده ، وللعقل المقام الأعلى في أدلة الأحكام . وإذا عارضه النقل ، فالمعول على العقل ، وكثيراً ما يأتي الحديث الذي هو في أعلى مراتب الصحة عن الأئمة المعصومين ، — وهو ما يسمونه بالصحيح الإعلائي — ويكون منافياً للعقل ، فإن أمكن تأويله إلى ما يوافق العقل أولوه ، وإلا ضربوا به الجدار . وتأديبا يقولون نرد علمه إلى أهله . ولا يعملون به .

٢ — وسألت : ماهي أهم الفروقات الواضحة بين الشيعة الإمامية والشيعة الفاطمية الذين هم فرع من الإمامية ؟ والجواب ماثلته لبعض علماء الشيعة الإسماعيلية ، الذين هم إلى اليوم في الهند (بومباي) ، فإنهم بقية الفاطميين تحقيقاً^(١) وأعنى بهم « البهرة » أتباع « طاهر سيف الدين » ، لا أتباع « أغا خان » فإنهم ملاحدة تحقيقاً : لا حجج ، ولا صوم ، ولا صلاة ، بخلاف الأولين . نعم قلت نحن وأنتم سرنا في طريق واحد . وعند ما وصلنا منتصف الطريق فارتقمونا . وهكذا الحال ، فإنهم يوافقوننا في ستة من الأئمة ، من على عليه السلام ، إلى جعفر الصادق عليه السلام . وينكرون الستة الآخرين . وللعقل هنا مجال واسع في ذكر أصولهم وفروعهم ، وفي ذكر القاضي النعمان بن محمد المصري وغيره من أفراد أسرته الجليلة الذين تولوا القضاء للفاطميين أكثر من مائة سنة ، وكتابه الجليل « دعائم الاسلام » ولكن لاقوة تساعدني على الإفاضة في ذلك فعذراً .

٣ — وسألت : ماهي الصلة بين الشيعة الإمامية ، ومنهم الفاطمية ، وبين المعتزلة التي هي من فرق السنة ؟ فقد وجدت الفرقتين تتحدثان عن صفات الله ، وتخصان صفة العدل من صفاته تعالى بالكلام .

والجواب أن المعتزلة فرق كثيرة ، وقد انقرضت اليوم على الظاهر ، ومنها معتزلة الشيعة ومعتزلة السنة . ومعتزلة السنة أيضاً أنواع مفضلة وغير مفضلة ، والذي يجمعها عموماً ، مع الشيعة عموماً ، هو قولهم بأن من صفاته تعالى العدل الذي ينكره الأشاعرة . وعلى هذا تنبنى مسألة الحسن والقبح العقليين التي نقول بها الإمامية والمعتزلة ، وننكرها الأشاعرة

(١) انظر هامش ص ١٩٩ من البحث .

أيضاً ، وبهذا الملاك يطلق على الفرقتين اسم المدلية . أما الكلام ، فهي مسألة أخرى ، فإن الأشاعرة قالوا بالكلام النفسى له تعالى ، وإنه من صفاته الثبوتية ، وأنكره المدلية بأجمعهم . ومن هذه القضية تفرعت المسألة المهمة التى أخذت دوراً واسعاً فى زمن المأمون والمعتصم والواثق . بل والمتوكل أيضاً ؛ وهى قضية خلق القرآن ، وهل هو حادث ، أو قديم مخلوق ، أو غير مخلوق ؛ وهى الحقنة التى ضرب فى سبيلها الإمام أحمد بن حنبل بالسياط ، وقد أشبعنا الكلام فى هذه المباحث فى الجزء الأول من كتاب « الدين والاسلام » ، ولا مجال لتفصيل هذه المباحث العويصة فى هذا الكتاب الوجيز مع ما نحن فيه من المعجز . ولعل كتابة هذا القدر ، على اختصاره ، من المعجزة أو المعجز ، وفى صفحة ٨٧ من أصل الشيعة وأصولها ذكر المعنزة ، وإذا قرأت كتابنا « تحرير المجلة » بأجزائه الخمسة ، وأجلت نظرك فيها بإمعان ، رجوت أن يتجلى عندك مالم الشيعة الأمامية من عمق النور ، وبعد النظر فى التفقه ، وإتقان الأصول والقواعد ، وتحرير الفروع والمسائل . وليكن معلوماً لديك أيها الأستاذ الكريم أى ما كتبت كل هذا إلا بدافع الافادة والاحسان ، فإن كان فيه شئ من الخشونة فأنعم بمسحها بأنامل العفو والغفران .

والله يحفظكم ويرعاكم بدعاء الأب الروحى البار ؟

محمد الحسين آل طائف الفطاه

صدر من مدرسته العلمية
فى النجف الأشرف - العراق
٣ جمادى الثانى ١٣٦٥ هـ

فهرست الاعلام

فهرست الأعلام

(أ)

٢٢٠ ، ٢٢١ ، ٢٢٢ ، ٢٢٤ ،

٢٢٧ ، ٢٢٥

ابن حبيب الحلبي : ٢٩٥

ابن حزم : ١١٣

ابن حوية (شيخ الفيوخ) : ١٠٧

ابن حيدرة المقلبي : ٢٨٣

ابن خلدون : ٢٩ ، ٧٥ ، ١٧٦ ، ١٨٢

١٨٤ ، ١٨٥ ، ٢٢٨ ، ٢٢٩ ،

٢٤٩ ، ٢٩١ ، ٢٨٣ ، ٣٨٤

ابن خلكان : ١٢٣ ، ١٦١ ، ٢٠٤ ، ٢٢١

٢٥٢ ، ٢٦٣ ، ٢٩٢ ، ٢٩٤

٢٩٧ ، ٣٠٣ ، ٣٠٤ ، ٣٠٥ ، ٣٢٤

ابن درباس (صدر الدين) : ٩٤

ابن دريد : ٢٣٧

ابن دقائ (صارم الدين ابراهيم) : ١٥٩

٢٨٨ ، ٢٩٥ ، ٢٩٧ ، ٣٠١

٣٠٢ ، ٣٠٣

ابن دقيق العيد : ١٤٤ ، ١٧٢ ، ١٧٨

١٧٩ ، ١٨١ ، ٢٠٨ ، ٣٥٠

ابن الدميري (النحوي القبطي) : ٣٥٥

ابن الراهب (النحوي القبطي) : ٢٩٤ ، ٣٥٥

ابن الرقة : ١٧٩

ابن رشد (الفيلسوف) : ٣٣٨

ابن رشيق : ٢٥٨ ، ٢٥٠

ابن زولاخ : ٢٨٨ ، ٢٩٠

ابن زين التجار : ١٥٩

ابن سبعين (الفيلسوف) : ٣٣٨

ابن سرايا (منصور بن عيسى) : ١٩٢

ابن سعيد المغربي (الرحالة) : ١٦٥ ، ١٦٦

ابن سعيد (صاحب الغرب في حل الغرب) :

١٢٢ ، ٧٨٦ ، ٣١٦

ابن أبي الجود (لى الدين) : ٢٣٤

ابن أبي أصيبعة : ٢٩٤ ، ٣٤٤

ابن أبي طي : ٢٩١ ، ٢٩٢

ابن أبي دؤاد : ٨٨

ابن أبي الحديد (النظام) : ١١٤

ابن الأثير (عز الدين) : ٢٥١

ابن الأثير (ضياء الدين) : ٩٤ ، ٢٤٣

٢٤٩ ، ٢٥٠ ، ٢٥٢ ، ٢٥٣

٢٥٤ ، ٢٨٠ ، ٢٨١ ، ٢٩٦

٣٠٠ ، ٣٠١ ، ٣٠٥

ابن الأثير (مجد الدين) : ٢٥١

ابن الارجواني : ١٧٢

ابن اياس : ١٦٤

ابن بابشاد (أبو الحسن طاهر بن احمد بن ادريس) :

٢١٧ ، ٢١٨ ، ٢١٩ ، ٢٣٢

ابن باجة : ٣٣٨

ابن البصري : ٣٢٧

ابن برى (أبو محمد عبد الله) : ٢١٨ ، ٢٥٢

ابن بسم (صاحب الذخيرة) : ٢٤٣

ابن البيطار (ضياء الدين عبدة) : ٢٤٣ ، ٣٤٠

ابن تومرت : ٢١١

ابن تيمية : ٧٣ ، ٩٤ ، ٢٥٣ ، ٢٥٤

٢٠٩ ، ٢١٠ ، ٢١١ ، ٣٢٢

٣٣٨

ابن جبير : ١٥٧ ، ١٦٥ ، ١٦٦

ابن الجزري : ٣٣١ ، ٢٣٤

ابن الجوزي : ١٠٤ ، ١١٤ ، ١٥٤

ابن جى : ٢٢٨ ، ٢٣٠

ابن الحاجب (جمال الدين أبو هرو عثمان) :

ابن السار (الوزير الكردى) : ١٥٩، ١٥٨

ابن سناء الملك (القاضى السيد) : ٢٧٥

٣٦٧، ٢٨٢

ابن سنان الخفاجى : ٢٨١، ٢٥٧، ٢٤٩

ابن سيد الناس (فتح الدين البيمرى الالندلى)

٢٩٦

ابن سيده : ٢٤٣، ٢٣٨

ابن سينا : ١١٥، ١١٧، ٣٠٤، ٣٠٦

٣٣٩

ابن شاس (القيه) : ٦٨

ابن الشبل البندادى : ٣١٩

ابن شداد (القاضى بهاء الدين) : ١٥٠،

٢٩٣، ٢٩٧، ٣٠٠، ٣٠٣، ٣٠٨

٣١٠، ٣١١

ابن الصلاح الشهرزورى : ٣٣٦، ٣٣٥، ٣٣٤

ابن الصواف (يحيى بن احمد) : ٢٢٥

ابن الطفيل : ٣٣٨، ٣٤٢

ابن طولون : ٢١، ٤٠٠، ١٢١، ٢٣٥

٢٦٢، ٢٦٣، ٣٣٩، ٣٤٦

ابن ظافر : ٢٩٢

ابن عباس (الصحابى) : ١٨٤، ١٨٥، ١٩٠

ابن عبد الحكم (عبد الرحمن) : ١٧٥،

٢٨٨، ٢٨٩

ابن عبد السلام الارموى : ١٥٣

ابن عبد كان : ٢٩٣

ابن هربى : ١٠٠، ١٠١، ١٠٢، ١٠٣،

١١٧، ١٢٧، ١٢٨، ١٢٩، ١٣٠

٣٣٨

ابن العريف (الحسن بن الوليد) : ٢١٧

ابن العديم (يحيى الدين عبد الرحمن) : ١٦٣

ابن عساكر : ١٢٤، ٢٤٣

ابن عقل : ٢٢٦، ٢٣٠

ابن المييد : ٢٨٠، ٣٦٦

ابن عوف الزهرى : ١٥١

ابن العصار (امير الدولة) : ٢٨٣

ابن على الدولة (القاضى) : ٢٠٧

ابن فاوس (صاحب المجمل فى اللغة) : ٣٣٧

ابن فضل الله العمرى : ٣١٦، ٣٢٢، ٣٢٤

٣٢٧، ٣٢٩، ٣٣٠، ٣٥٠، ٣٥٣

ابن لورك (تلميذ الأشعرى) : ٨١، ٩١

ابن قتيبة : ٢٣٣، ٣١٦، ٣٢١، ٣٣٠

ابن قادوس (جلال الدين) : ٢٧١

ابن قديد المصرى : ٢٨٩

ابن القيسرانى (الشاعر) : ٥٤

ابن القيم : ٢٣٩

ابن كثير : ٢٩٥

ابن الكلبي : ٣٠٥

ابن الكيرزانى : ٢٦، ١٢١، ١٢٢

ابن لهيعة : ١٢١

ابن مالك : ٢٢٣، ٢٢٤، ٢٢٥، ٢٢٦، ٢٢٧

ابن المرمى (علم الدين) : ٢٨٣

ابن مصال : ١٥٨

ابن منظور : ٢١٨، ٢٤٢، ٢٤٣

ابن مطروح (جمال الدين) : ٤٨٠، ٢٨٢

ابن المعتز : ٣١٩

ابن مفلح : ١٧٠

ابن المقفع : ٢٢٥، ٢٨٥، ٣٢١

ابن ممانى : ٤٨، ٥١، ٢٩١، ٣٣٠

ابن منير الطرابلسى : ٥٤، ١٩٢

ابن مياح : ٢٧٠

ابن ميسر : ٢٩٢

ابن ميسون (موسى) : ٣٣٨، ٣٤٢، ٣٤٣

٣٤٤، ٣٤٥

ابن نباته : ١٨٠، ٣٣٩، ٢٨٢

ابن النيه (كمال الدين) : ٢٧٦، ٢٨٢

ابن النديم : ٢١٣، ٣٠٧

ابن النحال : ٤٧

ابن النفيس : ٣٣٩، ٣٤٠

ابن واصل : ٥٤، ١٠٦، ١٠٧، ٢٩٥

٢٩٧، ٣٠٠، ٣٠١، ٣١٠

٢٢٧ ، ٢٢٨ ، ٢٢٩ ، ٢٣٠ ،

٢٣٥

أبو الخطاب بن دحية : ١٤٢ ، ١٩٢ ، ١٧٧

أبو الرقيق : ٣٦٦

أبو سعيد الأسترايادي : ٨١

أبو سعيد الماليني : ١٧٧

أبو سعيد الثريائي : ١٧٦

أبو شامة (صاحب كتاب الروضتين) : ٧١ ،

٢٠٣ ، ٢٣٣ ، ٢٩٣ ، ٢٩٥ ،

٢٩٩ ، ٣٠٠ ، ٣٠١ ، ٣١٠

أبو صالح الأرميني : ٢٩٥ ، ٣٥٥

أبو الصلت أمية بن العزيز الفاني : ٣٣٩

أبو طاهر الانصاري : ٢٣٢

أبو طاهر بن عوف : ١٤٩

أبو عبد الرحمن الصوفي : ٩٦

أبو العباس بن ولاد : ٢١٦

أبو عبد الله الحسين الجرجاني : ٣٢١

أبو العباس الرسي : ١٢٢

أبو العباس أحمد : ٢٦٤

أبو عمر اسماعيل بن نجيد : ٩٦

أبو عمر عثمان بن دحية : ١٦٢

أبو عمرو بن العلاء : ٢٥٩

أبو عبيدة (القنوي) : ٣٣٠

أبو العلاء المعري : ٢٥٤ ، ٢٧٩ ، ٣١٩

أبو العرب بن ميثقة : ٣٤٥

أبو علي الحسين : ٨١

أبو علي الشلوين : ٢٢٣

أبو علي الفارسي : ٢٢٨

أبو القرج بن الصال : ٣٥٥

أبو الفرج الموقفي : ٢٨٤

أبو الفضائل بن الصال : ٣٥٥

أبو القاسم بن ولاد : ٢١٦

أبن الوري : ٢٩٥

أبن وصيف شاه : ٢٩٥

أبن هاني الاندلسي : ٢٦٥

أبن هذين : ٢٢٣

أبن هشام الانصاري : ٢٢٦ ، ٢٢٨ ، ٢٢٩

أبن يعقوب : ٢٢٣

أبن يونس (أبو سعيد عبد الرحمن) : ١٧٦

أبو اسحق الاسطراينيني : ٨١ ، ٩١

أبو اسحق بن الصال : ٣٥٥

أبو البركات (النحوي البجلي) : ٣٥٥

أبو بكر بن الحداد الكفائي : ١٧٦

أبو بكر بن حزم : ١٩٤ ، ٢٠٤

أبو بكر الصديق : ١٩٥

أبو تمام : ١٣ ، ٢٥٤ ، ٢٥٥ ، ٢٥٩ ، ٢٧٩

أبو جعفر النحاس : ١٩٠ ، ١٩١ ، ٢١٦ ، ٢١٩

٢٢٢

أبو الجلال الفزويني : ٢٣٠

أبو حاتم البستي : ٨١

أبو الحسن الأخفش : ٢٦٥

أبو الحسن بن بيان الواسطي : ١٢١

أبو الحسن علي بن الإمام الخافط بن يونس :

٢٣٩

أبو الحسن الحوفي : ١٩١ ، ٢١٧

أبو الحسين محمد بن الوليد بن ولاد : ٢١٥

أبو الحسن علي بن فاضل : ١٧٧

أبو الحسن علي بن الفضل : ١٧٧

أبو الحاج الانصاري : ١٢٢ ، ١٣٤

أبو الحسن الشاذلي : ١٢٢ ، ١٦٨ ، ٢٠٥

أبو حنيفة : ٨٢ ، ١٥٣ ، ١٩٥ ، ١٩٧ ،

٢٠٣ ، ٣٠١

أبو حيان التوحيدى : ٣٠٧ ، ٣١٦

أبو حيان النحوي : ١٧٩ ، ١٨١ ، ١٨٦ ،

١٩٢ ، ١٩٣ ، ٢٢٤ ، ٢٢٦ ،

أبو القاسم البوصيري : ١٥٢
 أبو المحاسن (صاحب النجوم الزاهرة) : ٥٢
 ٣١٤ ، ٢٨٨ ، ٥٣
 أبو محمد عبد الله المرتضى : ١٠٣
 أبو منصور الأبهاري : ٢٢١
 أبو موسى الأشعري : ٨٨
 أبو هاشم بن محمد بن الحنفية : ٧٣
 أبو هلال السكري : ٢٥٨ ، ٢٥٨
 أبو يحيى بن صالح الفناي : ١٣٨ ، ١٣٩
 أبو يعقوب الأزرق : ٢٣١ ، ٢٣٢
 إبراهيم الدسوقي : ١٢٢ ، ١٣٤
 أبو الفداء : ٢٩٥
 افاناسيوس : ٣٥٥
 أحمد بن عبد الله الأكبر : ٧١
 أحمد البدوي : ١١٤ ، ١٢٢ ، ١٣٤ ، ١٤٢
 ١٤٣ ، ١٤٤ ، ١٤٥ ، ١٤٦
 أحمد بك أمين : ١ ، ج ، ٢٤٥ ، ٣٧٩ ، ٣٨٥
 أحمد بن إبراهيم النيسابوري : ٧١
 أحمد الرفاعي : ١٤١ ، ١٤٣
 أحمد بن حنبل : ٨٨ ، ١٨٥ ، ١٩٥
 ١٩٦ ، ٢٠٣ ، ٢٨٨
 أحمد علي القصار : ١٠٥
 أحمد زكي باشا : ٣١٧ ، ٣٢٤
 أحمد بن فضل الله : ٣٣٣
 أحمد بن إسحق الجعفي : ٢١٦
 أحمد بن محمد بن الوليد : ٢١٦
 الأخطل : ٢٨٥
 الاخشيدي : ٢١ ، ١٩٧ ، ٢٤٦
 الادنوي (كال الدين) : ١٣٤ ، ١٣٥ ،
 ١٣٦ ، ١٣٧ ، ١٣٨ ، ١٥٢ ، ١٧٠ ،
 ١٧٢ ، ١٩١ ، ٢٠٨ ، ٢١٧ ، ٢٣٢ ،
 ٢٩٤ ، ٣٠٣ ، ٣٠٧ ، ٣٠٨ ، ٣٣٦ ،
 ٣٣٧

ارسطو : ١١٥ ، ٣٤٢ ، ٣٤٣ ، ٣٤٤
 الأزهرى (القنوى صاحب التهذيب) :
 ٢٣٧ ، ٢٤٣
 اسحق بن جعفر الصادق : ١٢٠
 اسحق بن حنين : ٣٠٧
 اسامة بن منقذ : ٢٦٨
 الاسكندر القدوس : ٧ ، ٣٦٢
 اسماعيل بن جعفر الصادق : ٧٠ ، ٧١ ،
 ٧٢ ، ١٩٩
 اسماعيل بن حبة الله : ٢٣٤
 الاسنوي : ١٧٩ ، ٢٢٦
 الاسفلوي (بقصر بن أبي القاسم) : ١٥٢
 الانوف موسى بن الملك الكامل : ١١١ ،
 ١١٢ ، ١١٤ ، ٢٧٦ ، ٢٩٤
 الأشرف اسماعيل : ٢٣٩
 الأشعري : ٣١ ، ٧٧ ، ٨٧ ، ٨٨ ،
 ٨٩ ، ٩٠ ، ٩١ ، ٩٢ ، ٩٣ ،
 ٩٤ ، ٩٥ ، ١٦١
 الأخفش (علي بن سليمان) : ٢١٥ ، ٢١٨
 الاصطخري : ١٠٠
 الأنفل بن صلاح الدين : ٢٥١
 الأنفل بن بدر الجمال : ٤٦ ، ٥٢ ، ٥٣ ، ٥٨
 افلاطون : ١١٧
 انطاي (فارس الدين) : ٥٠
 الب أرسلان : ٨٢
 البسح بن حزم : ٢٣٢
 الأمر بالله : ٣٨
 الأمدى : ١١٦
 امرؤ القيس : ١٨٨ ، ٣١٩
 أمين الخولي : ١٨٥ ، ٢٤٧ ، ٢٤٨
 الانبائي : ١٢٢
 ايفانوف : ٧١

(ب)

الباخرزي : ٢٩٩
الباقلاني : ٣٣٧ ، ٩١
البحري : ٢٥٥
البخاري : ١٧٥ ، ١٨٢ ، ١٨٥ ، ٣١٧
برجستاسر : ٢٣١ ، ٢٣٤
برسبای : ٢٢
برسته : ١٦
برفوق : (السلطان) ٣٠٢
البساسيري : ١٠٨
بلارة : ١٥٩
انبلقني : ١٦٥ ، ١٨٠ ، ١٨١
بليطان : ٢٣٩
بنو بدر : ٢٢٨
بنو الزبير : ٢٦٧
بنو عمران : ١٣٣
بنو عدي : ٢٢
بنو عرام : ٢٦٧
بنو مازن : ٢٢٨
بنو نوفل : ١٦٨
البوصيري : ٢٢١ ، ٢٧٤
البهاء زهير : ٢٧٧ ، ٢٨٢
بهاء الدين بن هبة الله القفطي : ١٦٧ ، ١٧٠ ، ٢٠٨

بهاء الدين بن الشيخ تقي الدين السبكي : ١٠٩
١٦٥ ، ١٨١ ، ٢٤٧ ، ٢٤٩
بيبرس : ٤١ ، ٤٩ ، ٦١ ، ١٤٥ ، ١٦٣ ، ٢٠٧
٢٩٣ ، ٣١٢ ، ٣١٣ ، ٣٤٩

(ن)

تاج الدين الحمودي : ١٤٩
تاج الدين السبكي : ١٧٨ ، ١٧٩ ، ١٧٠ ، ٢٠٥
تاج الدين بن عطاء الله : ١٧٩
تاج الدين بوري : ٢٧٢

التاج بن الأرموي : ١٥٢

الترمذي : ١٨٢

تقي الدين بن الصائغ : ٢٣٥

تقي الدين بن الربيع : ١٧٩

تقي الدين السبكي : ٢٢٦ ، ٢٣٥ ، ٢٣٩

تقي الدين محمد بن رزين الحموي : ٢٦٠ ، ٢٦٣

تقي الدين بن ناظر الجيبيش : ٣٣٠

تقي الدين عمر : ٤٨

نقية الصورة : ٤٦٧

التلساني : ١٢٨

تميم بن المز : ٣٢٧

تور انشاء : ١٥٣ ، ٢٧٢

توري (المستغرق) : ٢٨٨ ، ٢٨٩

التفاسي (شرف الدين) : ٢٤٢ ، ٣٣٠

تيمورلنك : ٢٣٩ ، ٣١٥

(ث)

التعالي : ١٨٧ ، ٢٩٩

تملب : ٢١٩ ، ٢١٨

(ج)

الجاحظ : ٢٤٦ ، ٢٨٥ ، ٢٩٠ ، ٣١٦ ، ٣٢١

الجبائي : ٨٨ ، ٨٩

الجراندي : ٢٣٤

جرير : ٢٨٥

جرجي زيدان : ٢٤٢ ، ٢٥٢ ، ٣٠٩

جعفر الصادق : ٧٠ ، ٧١ ، ١٣٣

جعفر بن عبد التفار : ٢٦٣

جلال الدين الروي : ١٤١

جمال الدين ابوالحسن الجزار : ١٦٢ ، ٢٥٧

٢٨٢ ، ٢٨٦ ، ٢٩٥

جمال الدين بن واصل : ٢٩٥

جمال الدين القوسي : ٢٨٣

١٢٩ ، ١٢٨ ، ١١٧

المحوى (صاحب الخزائنة) : ٢٨٠

(خ)

خالد الأزهرى : ٢٢٩

خالد بن يزيد : ٢١٣

الخالدى (صاحب القصد الرفيع المنشأ) : ٥١

الخياز : ٢٢٩

الخطيب البغدادي : ٢٩١

الخليل بن أحمد الفراهيدي : ٢١٥ ، ٢١٧ ،

٢٢٨ ، ٢٢٧

خليل بن شاحين الظاهرى : ٥١

الخليل بن ابيك الصندى : ٢٢٦ ، ٢٢٧

الخليل (صاحب المختصر) : ١٠٩

خليل بن قلاوون : ٣٤٩

خليل المالكى : ٢٣٩

الخبوشانى (أبو البركات بن الموفق) : ١٦٠

١٦١ ، ١٧٠

الخنومى (أفضل الدين) : ١٥٢ ، ٣٣٩ ، ٣٤٠

(د)

الدارقطنى : ١٧٦

الدانى : ١٣٣

الدمامى : ١١٤ ، ١٢٢ ، ١٣٦ ، ١٣٧

الدبنورى (أبو على أحمد بن جعفر) : ٢١٥

٢١٦ ، ٢١٨

(ذ)

الذهبي (شمس الدين) : ١٧٧ ، ١٩١ ، ٢٠٩

٢٩٥

ذو رعين : ٢٣٣

ذو النون المصرى : ٢٦ ، ١٣٠

الجمال التينى النحوى : ١٥٢

جنتكيز خان : ٢٧٨

الجديد : ١٢١

الجوائى المصرى : ٢٧٥

الجوالقى : ٣٠٣

جوستاف لوبون : ١٧

جولدسمير : ٩٦ ، ١٨٧ ، ١٩٥ ، ٢٣٣ ، ٢٣٦

جوهر الصل : ٢٦٥

الجوهري (صاحب الصحاح) : ٢١٨ ، ٢٢٧

٢٤١ ، ٢٤٣

الجوينى (إمام الحرمين) : ٩١ ، ٢٢٧

الحافظ (الخليفة الفاطمى) : ٨٢ ، ٣٦٤ ،

٢٦٥ ، ٢٧١

الحافظ بن حجر : ١٦٥ ، ١٨١

الحافظ بن خثرابة : ١٧٦

الحافظ السلفى : ١٤٩ ، ١٥٠ ، ١٥١ ،

١٥٨ ، ١٦٨ ، ١٧٦ ، ١٧٧ ،

١٨٢ ، ١٩٢ ، ٢٢٢

الحافظ شرف الدين الديماطى : ١٦٣

الحافظ المنذرى : ١٢٤ ، ١٣٥ ، ١٧٨

الحاكم بأمر الله : ٣٩ ، ٧٦ ، ٧٧ ، ٨٠ ، ٣٤٧

الحبال (المحدث) : ١٧٧

الحجوى : ٢٠٢

الحجويزى : ١١٤

الحزيرى : ٣٢١

حسناء المصرية : ٢٦٧

حسن بن الصباح : ٢٢٣

الحسن بن على بن أبى طالب : ٧٠ ، ١٨٨

الحسن بن الناصر : ١٦٤ ، ١٦٥

الحسين بن على بن أبى طالب : ٥٧ ، ٧٠ ،

١٨٨

الحسين بن أحمد بن عبد الله الأكبر : ٧١

الحلاج : ٩٩ ، ١٠٠ ، ١٠١ ، ١٠٣ ،

(ر)

رؤبة : ٢٤٤
الرازي (نجر الدين) : ١٥١ ، ١٨٧ ، ١٩٣
الرازي (قطب الدين) : ٢٤٨
الرشيد (الخليفة العباسي) : ١٥٢
الرشيد بن الزبير الأسواني : ٣٣٩
رضي الدين الاسترأبادي : ٢٢٣
الرماني : ٢٦٠
رمسيس الثاني : ٥٥
ريشارد (قلب الأسد) : ٣١٠

(ز)

الزبير (الصحابي) : ٩٠
الزبيدي (القوي) : ٢١٥
الزركلي : ٣١٧
الزجاج : ٢١٨ ، ٢١٦ ، ١٨٧
زكي الدين بن أبي الأصم : ٢٤٩ ، ٢٥٠ ، ٢٥١
٢٥٧ ، ٢٥٨ ، ٢٥٩
زكي الدين بن عبد العظيم المنذرى : ٢٠٤
الزعفراني : ١٨٧ ، ٢٢١ ، ٢٢٢ ، ٢٢٥
٢٣٨ ، ٢٤٧ ، ٢٤٩ ، ٢٥٦
زيد بن صوحان : ١٠٤
زيد الدين بن أبي الحسن بن الصباغ : ١٣٨ ، ١٣٩

(س)

سينا : ٨٩
السجزي : ١٧٧
السخاوي : ١٩١ ، ٢٢٣ ، ٣٠٣
السراج الوراثي : ١٦٢ ، ٢٨٢
سعد الدين الفتازاني : ٢٤٧
سعيد بن البطريق : ٣٥٥
سعيد بن السكن : ١٩١
سعيد بن المصيب : ١٨٥

(ش)

سعيد بن نوفل : ٣٣٩
سعيد السعدي : ١٠٧ ، ١٢٣
سعيد العداء : ١٠٥
سليمان التوري : ١٧٩
الساكي (أبو يعقوب يوسف) : ٢٤٧ ، ٢٥٨
سليمان بن شاهنشاه : ١١١
سليمان بن عبد العزيز (اللندلي) : ٢٣٢
السماعي : ٢٤٣ ، ٣٠٥
سوار بن سلم الانصاري : ١٧٩
سوبرس الأشموني : ٣٥٥
شوبرس بن المنع : ٢٥٥
السروردي : ١٠١ ، ١١٤ ، ١١٥ ، ١١٦ ، ١١٧ ، ١١٨ ، ١١٩ ، ١٢٣ ، ١٢٧ ، ١٣٢ ، ٢٠٤ ، ٣٣٣ ، ٣٣٤
سهل بن حارون : ٢٤٧ ، ٢٣٠
سيبويه : ١٧٢ ، ٢١٥ ، ٢١٨ ، ٢٢١ ، ٢٢٤ ، ٢٢٧ ، ٢٢٨ ، ٢٣٣
السيوطي : ١٢٠ ، ١٢١ ، ١٤٥ ، ١٦٠ ، ١٦٢ ، ١٦٨ ، ١٧٠ ، ١٧٥ ، ١٧٦ ، ١٧٨ ، ١٨٨ ، ١٩٠ ، ١٩١ ، ١٩٢ ، ١٩٧ ، ٢١٩ ، ٢٢٠ ، ٢٢٢ ، ٢٢٥ ، ٢٢٨ ، ٢٤٥ ، ٢٤٨ ، ٢٨٩ ، ٣٠٣ ، ٣١٧ ، ٣٣٢ ، ٣٣٩ ، ٣٤١ ، ٣٤٠

الشافعي (أبو الحسن) : ١٣٤
شافعي بن علي بن عباس المقلاني : ٣١٣
الشاطبي : ١٩٢ ، ٢٢١ ، ٢٣٣ ، ٢٣٤
الشافعي : ١٢٠ ، ١٤٣ ، ١٥٣ ، ١٦٩ ، ١٧٥ ، ١٨١ ، ١٩٢ ، ١٩٥ ، ١٩٦ ، ١٩٧ ، ١٩٩ ، ٢٠٢ ، ٢٠٣ ، ٣٠١

٣١ : ٣٩ ، ٤٠ : ٤٥ ، ٤٧ : ٤٨ ، ٥٤
 ٥٦ : ٦١ ، ٦٢ : ٦٨ ، ٧٧ : ٨١ ، ٨٢
 ٨٣ : ٩٤ ، ٩٥ : ١٠٦ ، ١٠٧ : ١١٥
 ١١٦ : ١٢٣ ، ١٢٥ : ١٤٩ ، ١٥٠ :
 ١٥١ : ١٥٤ ، ١٥٨ : ١٥٩ ، ١٦٠ :
 ١٦١ : ١٦٣ ، ١٧٠ : ١٧٧ ، ١٩٨ :
 ١٩٩ : ٢١٨ ، ٢٢١ : ٢٢٢ ، ٢٢٣ :
 ٢٥١ : ٢٥٥ ، ٢٦٦ : ٢٧١ ، ٢٧٢ :
 ٢٧٣ : ٢٧٤ ، ٢٧٥ : ٢٩٧ ، ٢٩٨ :
 ٢٩٩ : ٣٠٤ ، ٣٠٦ : ٣٠٩ ، ٣١٠ :
 ٣١١ : ٣٢٣ ، ٣٢٤ : ٣٤١ ، ٣٤٢ :
 ٣٤٧ : ٣٥٣ ، ٣٦٧ : ٣٦٨ ، ٣٦٩ :
 الصلاح الصفدي : ١٧٩ ، ١٨٠ : ٢٢٢
 ٢٩٤
 الصولي : ٣٣٠

(ض)

ضياء الدين علي بن سعد الشافعي : ٣٤٠ ،
 ٣٤١

(ط)

طاش كبرى زادة : ١٨٨ ، ٢٣١ : ٢٤٨
 الطبري : ١٧٦ ، ٢٩٢ : ٢٩٦
 طبطب المهر : ٢٦٣
 الطحاوي (أبو جعفر) : ١٧٥ ، ١٧٦ ، ١٨٣
 الطرشوشي : ١٤٩
 الطبراني : ٢١٩
 طلائع بن زريك : ١٠٧
 طلحة (الصباني) : ٩٠

(ظ)

الظاهر (الخليفة الفاطمي) : ٨٣
 الظاهر بن الحاكم : ٣٩
 الظاهر بن السلطان صلاح الدين : ١١٥ ،
 ١١٦ ، ١٦٥ : ٢٥٢ ، ٢٩١ :
 ٣٠٠ ، ٣٠٢ ، ٣٠٨ ، ٣٣٣

طاوور بن مجيد : ١٠٧ ، ٢٧١ : ٢٩٢
 طجرة الدر : ٤٠
 شرف الدين الاخيني : ١٢٢
 شرف الدين الدماطي : ١٧٩
 شرف الدين أنوشروان : ٢٩٨
 الشريف الادريسي : ٢٩١ ، ٢٩٢
 الشريف الجرجاني : ٢٤٧ ، ٢٤٨
 الشعرائي : ٢٧ ، ١٤٥
 شمس الدين بن الأرموي : ١٥٢
 شمس الدين بن الصائغ : ٢٢٢
 شمس الدين السكلاوي : ١٦٥
 شمس الدين محمود الاصفهاني : ١٠٩
 شهاب الدين بن النقيب : ١٧٩
 شهاب الدين الحلبي : ٢٤٩ ، ٢٦٠ ، ٢٧٨
 الشهاب محمود : ٣٢٢
 الشهاب يحيى بن الفيضاني : ٢٢٣
 الشهرستاني : ٧٣
 الشهرستاني (سراج الدين) : ٣٢٩
 الشيخ السديد : ٣٣٩
 شيركوه : ١٥٨ ، ٢٩٢
 شيوخ العبري (سيف الدين) : ١٠٩
 شيوخ (الأب) : ٢٩٤

(ص)

صاحب بن عباد : ٢٨٥
 الصالح بن زريك : ٥٤ ، ٢٦٦ ، ٢٦٧ ، ٢٦٨
 الصباغ (أبو الحسن) : ١١٤ ، ١٢٢ ، ١٣٥
 ١٣٦ ، ١٣٨ ، ١٣٩
 الصفائي : ٢٣٨
 صفى الدين بن شكر : ٤٧
 صفى الدين الحلبي : ٢٥٠
 صلاح الدين الاربيل : ١٥٢
 صلاح الدين الأيوبي : ١٣ ، ١٤ ، ٢١ ، ٣٠

(ع)

العاقل أبو بكر بن أيوب : ٦٣ ، ١٢٣ ، ١٥١
 ٢٥٥ ، ٣٠٠ ، ٣١٠
 العاضد (الخليفة الفاطمي) : ١٠٧ ، ١٥٩
 ٢٧١ ، ٢٩١ ، ٣٣٩
 عائشة (زوج النبي ص) : ٩٠
 عباس البغدادي : ١٥٩
 عبد الحميد الكاتب : ٢٥٥
 عبد الحكيم بن اسحق : ٢٨٣
 عبد الرحمن بن شعث : ٢٤٩
 عبد الرحمن بن هرمز : ٢١٤
 عبد الرحمن بن أبي بكر : ٢٣٢
 عبد الرحيم بن علي بن شعث : ٢٥١ ، ٢٥٥ ، ٢٥٧
 عبد الرحيم بن أحمد الباسي : ٢٤٩ ، ٢٥٨
 عبد الرحيم الفنائي : ١١٤ ، ١٢٢ ، ١٣٢
 ١٣٣ ، ١٣٥ ، ١٣٨ ، ١٦٨
 عبد الظاهر (رشيد الدين) : ٢٣٤
 عبد العال : ١٤٦
 عبد الغني النابلسي : ١٨٨
 عبد الفاهر الجرجاني : ٢٤٧ ، ٢٦٠
 عبد القادر بن مهذب بن جعفر : ٣٣٦
 عبد القادر الجبلاني : ١٤٠ ، ١٤٣
 عبد الله باشا فكري : ١٧٧
 عبد الله بن سلام : ٢٨٦
 عبد الله بن محمد بن الوليد : ٢١٦
 عبد الله بن المعتز : ٢٥٨ ، ٢٥٩
 عبد الله بن عمرو بن العاص : ١٧٥
 عبد الله بن وهب : ١٧٥
 عبد الله بن سبأ : ٧٣
 عبد الله الأكبر : ٧١
 عبيد الله المهدي : ٣٨٣ ، ٣٨٥ ، ٧١
 عبد المؤمن بن علي الكوي : ٣٤١
 عبد الظيف البغدادي : ١٦٥ ، ١٦٦
 عبد الوهاب بن نصر المالكي : ٢٦٣

عبد الوهاب بن حسن بن جعفر الحاجب : ٢٧٠
 عثمان بن عفان : ١٠٤ ، ٢١٠
 العجاج : ٢٤٤
 عجبة (المغنية) : ٢٠٧
 عز الدين موسك : ٢٢١
 عز الدين بن جماعة : ٢٣٠
 عز الدين بن عبد السلام : ٦٨ ، ١٤٢ ، ١٧٨ ، ٢٠٢ ، ٢٠٤ ، ٢٠٥ ، ٢٠٦ ، ٢٠٧ ، ٢٠٨ ، ٢٣٩ ، ٣٤٠
 العزيز / الاشرف أبو المحاسن يوسف الأموي : ٣٢٩
 العزيز عثمان بن صلاح الدين : ١٢٣ ، ١٢٤ ، ١٥١
 العزيز بالله : ٧٥ ، ٢١٦ ، ٢١٧
 العسقلاني (أبو حجر) : ١٤٥ ، ٢٣٥ ، ٣٠٢ ، ٣١٧
 العضد الايجي : ٢٤٧
 عقيل بن أبي طالب : ٢٨٣
 علاء الدين الباجي : ١٧٩ ، ٣٤٠
 علم الدين أبوطاهر المنطوي : ١٣٥
 علم الدين العراقي : ١٧٩
 علي بن طلحة الماشمي : ١٨٥
 علي بن الحسن الهنائي : ٢١٦
 علي بن أبي طالب : ٣٧ ، ٧٠ ، ٧٢ ، ٧٣ ، ٧٤ ، ٧٥ ، ٨٨ ، ٩٠ ، ١٣٤ ، ١٤١ ، ١٨٨ ، ٢١٠ ، ٢٢٦ ، ٣٨٣ ، ٣٨٦
 علي باشا مبارك : ١٣٤ ، ٣١٧
 علي بن ابراهيم المصري : ١٠٤
 علي زين العابدين : ٧٠
 عليخان : ٣٨٢
 عمارة البني : ٢٦٦ ، ٢٦٨ ، ٢٩٥
 الهادي الاصفهاني : ٥٤ ، ١٢٢ ، ١٥٠ ، ٢٦٥ ، ٢٦٦ ، ٢٦٧ ، ٢٨٥ ، ٢٩٢ ، ٢٩٥ ، ٢٩٧ ، ٢٩٨ ، ٢٩٩ ، ٣٠٠ ، ٣٣٩

الفرزدق : ٢٨٥
 فردريك (الأمبراطور) : ١٥٢
 فرارة : ٣٢٨
 فرسيس أولف اسيسى : ٣٤٨
 فولرز : ٣٠٢
 فون برجام : ١٦١

الفيروز ابادى : ٢٣٩ ، ٣٤٠ ، ٢٤١
 فييت : ٣٤٦ ، ٣٤٧ ، ٣٤٨

(ق)

القاضى الفاضل : ١٤ ، ٢٨ ، ٢٩ ، ٤٠ ،
 ٤٧ ، ٦٠ ، ١٥٠ ، ١٦٢ ، ١٦٣
 ١٩١ ، ٢٣٣ ، ٢٣٤ ، ٢٥٣ ، ٢٧٢
 ٢٧٩ ، ٢٨٠ ، ٢٨١ ، ٢٨٢ ، ٢٨٤
 ٢٨٥ ، ٢٩٥ ، ٢٩٨ ، ٣٤٢ ، ٣٤٥
 ٣٦٦ ، ٣٧٠ ، ٣٧١

قدامة بن جعفر : ٢٤٧ ، ٢٥٨ ، ٢٥٩

القداح (الملحد الجبوسى) : ٧١

القرطبي : ١٨٧

قراتوش (بهاء الدين) : ٤٨

القزوينى : ١١٤

قس بن ساعدة : ٢٩٨

القشيري : ٩١ ، ٩٦ ، ١٠٣ ، ١١٣ ، ١١٤
 ١٢٠

القصار : ٧٩

القضاوى (أبو عبد الله) : ٢٩١

القتلى (جمال الدين) : ٢٩١ ، ٢٩٣

٣٠٣ ، ٣٠٥ ، ٣٠٦ ، ٣٠٧

٣٤٤

القفطى (بهاء الدين) : ٣٠٥

القلقيشندى : ٤٩ ، ٥١ ، ٦٢ ، ٢٦٣

٣١٧ ، ٣٢٨ ، ٣٣٩ ، ٣٣٠

٣٣٢

الفونوى : ٢٣٠

عمر بن الخطاب : ١١ ، ١٨ ، ١٩ ، ٥٢ ،
 ٢١٣ ، ٣٢٤

عمر بن الفارض : ٢٦ ، ١١٤ ، ١٢٢

١٢٣ ، ١٢٤ ، ١٢٥ ، ١٢٦

١٢٧ ، ١٢٨ ، ١٢٩ ، ١٣٠

١٣١ ، ١٣٢ ، ١٨٨ ، ٢٨٢

عمر بن عبد العزيز : ١٩٤ ، ١٩٥ ، ٢١٤ ،
 ٢٣١

عمر طوسون : ٤٨

عمرو بن العاص : ٩٠ ، ١٦١ ، ٣٢٦

عمرو بن عبيد : ٢٤٦

عمر ثقي الدين (ابن أخى صلاح الدين) :
 ١٦٣

العيني : ٣٠٧

عيسى بن أبي بكر بن أيوب : ١٥٤ ، ١٧٢ ،
 ١٩٩

عيسى بن الكامل محمد : ١٥٣

عيسى المكارى : ٦٨ ، ١٤٠

(غ)

غازان : ٢٧٧ ، ٢٧٨

الغزالى (أبو حامد) : ٩١ ، ٩٢ ، ٩٣

١٤٠ ، ١٧٩ ، ١٧٦ ، ١٨٩

٢٣٧ ، ٢٣٨

غسان : ٢٦٨

غطفان : ٣٢٧

(ف)

فاروق (جلالة ملك مصر) : ٣٢

الفارابى : ١١٥ ، ٢٤٢

فاطمة الزهراء : ٥٧ ، ٧٠ ، ١٨٨

فاطمة بنت برى : ١٤٣

فان فلوتن : ٧٣ ، ٧٤

مالك ابن انس : ٣٨ ، ١٣١ ، ١٤٩ ، ١٦٩
١٨٥ ، ١٩٥ ، ١٩٦ ، ١٩٧ ، ١٩٨
٢٠٣ ، ٢١٤

ماكدونالد : ٩٧
مالون : ٣٥٤
الماوردي : ٣٢١
المبرد (أبو المباس) : ٢١٥ ، ٢١٨ ، ٢٣٣
متر : ٩٦ ، ٩٨ ، ٩٩ ، ١٠٢ ، ١٠٤ ،
١٠٦ ، ١١١

المنفي : ٢٥٤ ، ٢٥٥ ، ٣٧٩
التوكل على الله : ٤٠ ، ٨٨ ، ١٢١
مجد الدين الجليل : ١١٥
محمد (رسول الله ص) : ٣٧ ، ٥٦ ، ٧٤
٩٣ ، ٩٧ ، ١٠٢ ، ١٠٣ ، ١٠٤
١٠٧ ، ١١٢ ، ١٣٥ ، ١٣٨ ، ١٥٦
١٦٨ ، ١٨٤ ، ١٨٥ ، ١٨٩ ، ١٩٠
١٩٤ ، ٢١٠ ، ٢٣٦ ، ٢٤٦ ، ٢٥٤
٢٦٥ ، ٢٧٤ ، ٢٩٥ ، ٢٩٩
٣٢٠ ، ٣٣١

محمد بن أحمد بن الحداد : ١٩٦
محمد بن عبد الله بن الحكم : ١٩٧
محمد بن نصر المهرزي : ١٩٧ ، ١٩٨
محمد بن الحنفية : ٧٣
محمد بن محمود الباقري : ١٠٩
محمد بن يوسف : (أبو حنيفة الأصغر) : ١٣٧
محمد بن الحسن المسكري : ٧٠
محمد بن فلاوون : ١٠٨ ، ١١٠ ، ٦٤
محمد بن السكتوم : ٧١ ، ٣٨٥
محمد بن كرام : ١٠٦
محمد الحبيب : ٧١ ، ٧٢
محمد الباقري : ٧٠
محمد الحسين آل كاشف الغطاء : ٧٠ ، ١٩٩
٢٠١ ، ٣٧٦ ، ٣٧٧ ، ٣٧٨ ، ٣٨٢
٣٨٣ ، ٣٨٨

(ك)

كافور الاخشيدى : ١٧٦
الكامل : ٤٧ ، ٤٨ ، ١٠٧ ، ١١١ ،
١٢٣ ، ١٢٥ ، ١٥١ ، ١٥٢ ،
١٥٣ ، ١٦٢ ، ١٧٨ ، ٢٠٧ ،
٢٧٣ ، ٢٧٤ ، ٢٧٧ ، ٢٨٣ ،
٣٤٠ ، ٣٤٨
الكافاجي : ٢٢٩ ، ٢٤٨
الكريري (عبد الله بن طامر) : ٢٣١
كعب الأحبار : ١٨٦
الكلامي (ثابت بن الحيار) : ٢٣٣
كلود كامين : ٢٩١ ، ٢٩٢
كمال الدين علي بن محمد بن عبد الظاهر : ١٣٥
كمال الدين بن بولس الموصل : ٣٣٤ ، ٣٣٥
كمال الدين بن قاضي شعبة : ٣٢٢
كمال الدين القرشي : ١٦٤
كمال الدين الضرير : ٣٣٤ ، ٣٣٥
الكندي (الفيلسوف) : ٣٣٦
الكندي (محمد بن يوسف بن يعقوب) :
٢٨٩ ، ٢٩٠ ، ٣٠٧
كيسان : ٧٣

(ل)

الليث بن سعد : ١٢١ ، ١٧٥ ، ٢١٤
لين بول : ٢٣٧ ، ٢٤٥ ، ٣١١

(م)

المأمون (الخليفة العباسي) : ١٥٢
المأمون البطائحي : ٧٩
المؤيد دامي الدعاة الفاطمي : ٢٦٩ ، ٣٦٧
المارديني (نضر الدين) : ١١٥
ماسينيون : ٩٧ ، ٩٧

محمد علي الكبير : ٢٠ ، ٢١ ، ٢٢
 محمود سالي البارودي : ٢٢
 محمود سبكتكين : ٢٩ ، ٢٩٢
 محمود الكتائب : ١٧٩
 محي الدين بن عبد الظاهر : ٢٣٤ ، ٢٧٨ ،
 ٢٨٢ ، ٢٩٣ ، ٢٩٧ ، ٣١٢ ، ٣١٣
 مرادخان : ٢٣٩
 المرشدي : ١٢٢
 المسيحي : ٣٨ ، ٧٧ ، ٢٩١
 المسعودي : ٣٣٠
 مسلم بن الوليد : ١٧٦ ، ١٨٢ ، ٢٧٩
 المسيح (عليه السلام) : ٩٩ ، ١٠٠ ،
 ١٠٣ ، ٣٤٨
 مصطفى عبد الرازق باشا : ٩٧ ، ٩٨
 المصامدة : ٤٥
 المطرزي : ٢٣٨
 مضر : ٣٢٨
 المظفر نفى الدين محمود : ٣٠٠
 المسازة : ٢٢
 معاوية بن ابي سفيان : ٨٨ ، ٩٠
 المعري (أبوالملاء) : ٣٦٧ ، ٣٦٨ ، ٣٧٠
 المعز لدين الله القاطلي : ٢١ ، ٣٧ ، ٧١ ،
 ٧٥ ، ٢٦٥
 المقدسي : ١٠٦
 المقرئزي : ٣٨ ، ٤٧ ، ٤٩ ، ٥٧ ، ٦٠ ،
 ٦١ ، ٦٢ ، ٦٣ ، ٧٥ ، ٧٦ ،
 ٧٨ ، ٧٩ ، ٨١ ، ٨٩ ، ٩٤ ، ٩٦ ،
 ٩٧ ، ١٠٤ ، ١٠٥ ، ١٠٧ ، ١٠٨ ،
 ١١٤ ، ١٤٥ ، ١٥١ ، ١٥٢ ، ١٥٩ ،
 ١٦١ ، ١٦٢ ، ١٦٣ ، ١٦٤ ،
 ١٦٦ ، ١٧٠ ، ٢١٦ ، ٢١٧ ،
 ٢٧٠ ، ٢٨٨ ، ٢٨٩ ، ٢٩١ ، ٢٩٥ ،
 ٣٠٢ ، ٣١٢ ، ٣١٤ ، ٣٣٣ ، ٣٨٥
 المكين (القطلي) : ٣٥٥

الملك الصالح : ٣٤٠
 المنتصر : ١٠٧
 المنصور أبو يوسف بن يعقوب : ٢٠٤
 المنصور تلاوون : ٥٠ ، ١٨٠ ، ٢٩٤ ،
 ٣١٢ ، ٣٤٩
 منفرد (ملك صفية) : ٣٠٠
 موسى (عليه السلام) : ١٨٩
 موسى بن علي بن أبي طالب : ٣١٧
 موسى الكاظم : ٧٠
 الموفق بن الحلال : ٢٧١
 موفق الدين عيسى : ٢٢٠
 موير : ٣٥٢
 المهدي بن محمد الحبيب : ٧٢
 المذهب بن الزبير : ٥٤ ، ٢٦٧
 المذهب الموصل : ٥٤
 (ن)
 نابليون بونابرت : ٢٠
 نافع بن نعيم : ٢١٤ ، ٢٣١ ، ٢٣٢
 ناصر الدين محمود :
 الناصر داود بن الملك العظيم عيسى : ٢٢٢
 نجم الدين أيوب : ٣٩ ، ٤٠ ، ٤٥ ، ٤٩ ،
 ١٥٣ ، ١٦٢ ، ٢٩٧ ، ٣٢٦
 نجم الدين بن الرفعة : ٣٥٠
 النجيني : ٢٣٢
 النسائي : ١٧٦ ، ١٨٢ ، ٢٨٩
 نصير الدين الحامي : ٢٨٢
 النظام بن أبي الحديد : ١١٢
 نظام الملك السلجوقي : ٨١ ، ٩١
 النعمان بن عبد : ٧٦ ، ٣٣٦
 نغية بنت الأمير حسن بن زيد : ١٢٠
 نكلسون : ٩٢ ، ٩٨
 نورالدين الاتابكي : ٤٠ ، ٨٢ ، ٩٤ ، ١٠٦ ،
 ١٥٨ ، ١٦٢ ، ١٩٩ ، ٢٦٧ ،
 ٢٩٧ ، ٣١٩

النوى : ٢٠٢ ، ٢٣٠

النورى : ٣١٦ ، ٣١٧ ، ٣١٨ ، ٣٢٠

٣٢٤ ، ٣٢٦

النيسابورى (قلع الدين) : ٩٤

الناصر محمد : ١٦٤ ، ٢١١ ، ٣١٧ ،

٣٢٣ ، ٣٤٩ ، ٣٥٠ ، ٣٥١ ،

٣٥٣ ، ٣٥٢

(ه)

هشام بن عروة : ١٩٥

هر : ١١٠

هذى ماسيه : ٢٨٨

هوميرس : ٣٠٦

الحيم بن عدى الطائي : ٢١٤

(و)

الوائى بالله : ٢٨٨

الواحدى : ١٨٧

وايت : ١٦٠

الوجه القنبوى : ٣٥٥

الوداعى : ٢٢٢

ورش (عثمان بن سعيد) : ٢١٤ ، ٢٣١

٢٣٣ ، ٢٣٢

وهب بن منبه : ١٨٦

الوهرانى : ١٤٢

ولاد المصادرى : ٢١٥

ولفسون : ٣٤٣

(ى)

ياقوت الحموى : ١٩٦ ، ٢١٥ ، ٢٨٩

يحيى بن سعيد الانطاكى : ٣٥٥

يحيى النحوى : ٣٠٧

يحيى بن معط : ٢١٩ ، ٢٢٠

يزيد بن حبيب : ٢١٤

يعقوب بن كلث : ٧٥ ، ٧٨

يعقوب الثانى (ملك برشلونه) : ٣٥٠

يعقوب الهندبائى : ٣١١

يعقوب بن المزرع : ٢١٦

يوحنا السنودى : ٣٥٥

يوسف الصديق : ٢٧٥

منافذ بيع
الهيئة المصرية العامة للكتاب

مكتبة المعارض الدائم

١١٩٤ كورنيش النيل - رملة بولاق
مبنى الهيئة المصرية العامة للكتاب
القاهرة

٢٥٧٧٥٠٠٠

ت : ٢٥٧٧٥٢٢٨ داخلي ١٩٤

٢٥٧٧٥١٠٩

مكتبة المبتديان

١٣ش المبتديان - السيدة زينب
امام دار الهلال - القاهرة

مكتبة ١٥ مايو

مدينة ١٥ مايو - حلوان خلف مبنى الجهاز

مكتبة الجيزة

١ ش مراد - ميدان الجيزة - الجيزة
ت : ٣٥٧٢١٣١١

مكتبة مركز الكتاب الدولي

٣٠ ش ٢٦ يوليو - القاهرة
ت : ٢٥٧٨٧٥٤٨

مكتبة جامعة القاهرة

خلف كلية الإعلام - بالحرم الجامعى
بالجامعة - الجيزة

مكتبة ٢٦ يوليو

١٩ ش ٢٦ يوليو - القاهرة
ت : ٢٥٧٨٨٤٣١
مكتبة شريف

مكتبة رادوييس

ش الهرم - محطة المساحة - الجيزة
مبنى سينما رادوييس

٣٦ ش شريف - القاهرة
ت : ٢٣٩٣٩٦١٢

مكتبة عربى

٥ ميدان عربى - التوفيقية - القاهرة
ت : ٢٥٧٤٠٠٧٥

مكتبة أكاديمية الفنون

ش جمال الدين الأفغانى من شارع
محطة المساحة - الهرم
مبنى أكاديمية الفنون - الجيزة

مكتبة الحسين

مدخل ٢ الباب الأخضر - الحسين - القاهرة
ت : ٢٥٩١٣٤٤٧

مكتبة الإسكندرية

٤٩ ش سعد زغلول - الإسكندرية

ت : ٠٣/٤٨٦٢٩٢٥

مكتبة الإسماعيلية

التمليك - المرحلة الخامسة - عمارة ٦

مدخل (١) - الإسماعيلية

ت : ٠٦٤/٣٢١٤٠٧٨

مكتبة جامعة قناة السويس

مبنى الملحق الإداري - بكلية الزراعة -

الجامعة الجديدة - الإسماعيلية

مكتبة بورفؤاد

بجوار مدخل الجامعة

ناصية ش ١١، ١٤ - بورسعيد

مكتبة أسوان

السوق السياحي - أسوان

ت : ٠٩٧/٢٣٠٢٩٣٠

مكتبة أسيوط

٦٠ ش الجمهورية - أسيوط

ت : ٠٨٨/٢٣٢٢٠٣٢

مكتبة المنيا

١٦ ش بن خصيب - المنيا

ت : ٠٨٦/٢٣٦٤٤٥٤

مكتبة المنيا (فرع الجامعة)

مبنى كلية الآداب - جامعة المنيا - المنيا

مكتبة طنطا

ميدان الساعة - عمارة سينما امير - طنطا

ت : ٠٤٠/٣٣٣٢٥٩٤

مكتبة المحلة الكبرى

ميدان محطة السكة الحديد

عمارة الضرائب سابقاً - المحلة

مكتبة دمنهور

ش عبدالسلام الشاذلى - دمنهور

مكتب بريد المجمع الحكومى - توزيع

دمنهور الجديدة

مكتبة المنصورة

٥ ش السكة الجديدة - المنصورة

ت : ٠٥٠/٢٢٤٦٧١٩

مكتبة منوف

مبنى كلية الهندسة الإلكترونية

جامعة منوف

توكيل الهيئة بمحافظة الشرقية

مكتبة طلعت سلامة للصحافة والإعلام

ميدان التحرير - الزقازيق

ت : ٠١٠٦٥٣٣٧٣٣٢ - ٠٥٥٢٣٦٢٧١٠

مكتبات ووكلاء

البيع بالدول العربية

لبنان

١ - مكتبة الهيئة المصرية العامة للكتاب

شارع صيدنايا المصيطبة - بناية الدوحة -

بيروت - ت: ٩٦١/١/٧٠٢١٣٣

ص. ب: ٩١١٣ - ١١ بيروت - لبنان

٢ - مكتبة الهيئة المصرية العامة للكتاب

بيروت - الفرع الجديد - شارع

الصيداني - الحمراء - رأس بيروت -

بناية سنتر مارييا

ص. ب: ١١٣/٥٧٥٢

فاكس: ٠٠٩٦١/١/٦٥٩١٥٠

سوريا

دار المدى للثقافة والنشر والتوزيع -

سوريا - دمشق - شارع كرجيه حداد -

المتفرع من شارع ٢٩ أيار - ص. ب: ٧٣٦٦

- الجمهورية العربية السورية

تونس

المكتبة الحديثة ٤ شارع الطاهر صفر -

٤٠٠٠ سوسة - الجمهورية التونسية .

المملكة العربية السعودية

١ - مؤسسة العبيكان - الرياض

(ص. ب: ٦٢٨٠٧) رمز ١١٥٩٥ - تقاطع

طريق الملك فهد مع طريق العروية -

هاتف: ٤٦٥٤٤٢٤ - ٤١٦٠٠١٨ .

٢ - شركة كنوز المعرفة للمطبوعات

والأدوات الكتابية - جدة - الشرقية -

شارع الستين - ص. ب: ٣٠٧٤٦ جدة :

٢١٤٨٧ - ت: المكتب: ٦٥٧٠٧٢٢ -

٦٥١٠٤٢١ - ٦٥١٤٢٢٢ - ٦٥٧٠٦٢٨ .

٣ - مكتبة الرشد للنشر والتوزيع -

الرياض - المملكة العربية السعودية -

ص. ب: ١٧٥٢٢ الرياض: ١١٤٩٤ - ت:

٤٥٩٣٤٥١ .

٤ - مؤسسة عبدالرحمن

السديري الخيرية - الجوف -

المملكة العربية السعودية - دار الجوف

للعلوم ص. ب: ٤٥٨ الجوف - هاتف:

٠٠٩٦٦٤٦٢٤٧٧٨٠ فاكس: ٠٠٩٦٦٤٦٢٤٣٩٦٠

الأردن - عمان

١ - دار الشروق للنشر والتوزيع

ت: ٤٦١٨١٩١ - ٤٦١٨١٩٠

فاكس: ٠٠٩٦٦٤٦١٠٠٦٥

٢ - دار اليازوري العلمية للنشر والتوزيع

عمان - وسط البلد - شارع الملك حسين

ت: ٩٦٢٦٤٦٢٦٢٢٦ +

تلفاكس: ٩٦٢٦٤٦١٤١٨٥ +

ص. ب: ٥٢٠٦٤٦ - عمان: ١١١٥٢ الأردن.

